EROSIÓN

Revista de Pensamiento Anarquista

Número 5 / Año III / Primavera de 2015 / ISSN 0719-2657

Editorial

La Idea y su tránsito a través de los tiempos

Artículos

Excavaciones anarquistas: naturaleza, antropología y arqueología

David Graeber: *El Shock de la Victoria* | **Tomás Ibáñez:** *La naturaleza humana, un concepto excedentario en el anarquismo* | **Augusto Gayubas:** *Pierre Clastres en perspectiva anarquista* | **Diego Mellado:** *La revolución anticipada de las sociedades primitivas* | **Leonardo Faryluk:** *Arqueología Anarquista, Entre un estado de la cuestión y un manifiesto individual* | **Bill Angelbeck:** *Principios, prácticas, y patrones arqueológicos de sociedades anárquicas* | **Federico Ferretti:** *Élisée Reclus frente al exterminio de los amerindios*

Ensayos

Ulises Verbenas: *Albert Camus y el pensamiento rebelde* | **Sebastián Allende:** *Enrique Lihn*

Entrevista

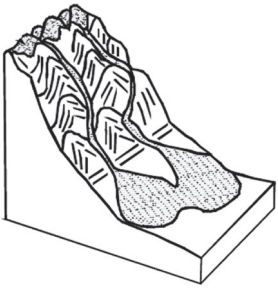
Cristóbal Núñez, medallista en Lucha Grecorromana de los Juegos Panamericanos 2015: *antropología, deporte y las prácticas libertarias en educación.*

Antología

Rudolf Rocker y La Segunda Guerra Mundial

Anarquía hablada

Libros, jornadas, anarquismo en la práctica



EROSIÓN Revista de Pensamiento Anarquista

NÚMERO 5 / AÑO III / 2015

ISSN: 0719-2657 / SANTIAGO DE CHILE

Índice de Contenidos

Editorial

La idea y su tránsito a través de los tiempos 3
— Grupo de Estudios J. D. Gómez Rojas

Artículos: Excavaciones anarquistas: Naturaleza, antropología y arqueología

El Shock de la Victoria 11
— David Graeber

La naturaleza humana: Un concepto excedentario en el anarquismo 27
— Tomás Ibáñez

La paradoja de la guerra: Pierre Clastres en perspectiva anarquista 41
— Augusto Gayubas

Pierre Clastres: La revolución anticipada de las sociedades primitivas 59
— Diego Mellado

Arqueología Anarquista: Entre un estado de la cuestión y un manifiesto individual. 71
— Leonardo Faryluk

Principios, prácticas y patrones arqueológicos en sociedades anárquicas 89
— Bill Angelbeck

La geografía de Élisée Reclus frente al exterminio de los amerindios: Cuestiones científicas y políticas 115
— Federico Ferretti

Ensayos

Albert Camus y la contradicción del pensamiento rebelde 135
— Ulises Verbenas

Enrique Lihn 141
— Sebastián Allende

Entrevista

Cristóbal Núñez: Deporte, antropología y las prácticas libertarias en educación 145

Antología

Rudolf Rocker y La Segunda Guerra Mundial 155

Anarquía hablada 171

Autores de este número 191

EROSIÓN

Revista de Pensamiento Anarquista

Revista Erosión es un proyecto del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas, iniciativa que reúne a individuos de disciplinas diversas enfocados al estudio de las ideas anarquistas.

La publicación, en este sentido, tiene como propósito ser un espacio que incentive el debate y estudio en torno al pensamiento anarquista y sus distintas expresiones y aplicaciones, así como invitar e incitar al trabajo serio tanto en lo investigativo como en lo práctico.

Reconociendo que en el trasfondo del anarquismo teoría y práctica son idénticos, el desarrollo teórico permite plantear problemas y proyectos en el siglo xxi, y, con ello, entregar fundamentos a prácticas actuales y futuras que contengan la comprensión de la anarquía a través de los tiempos y su realización en la época que nos ha tocado vivir.

Administración
Diego Mellado G.

Redacción
Maxi Astroza-León

Colectivo editorial
Rodolfo Alsino, Gabriel Vega, Cayo de la Huerta, Felipe Villegas, Josep Verdura, Ignacio Abarca, Leonardo Faryluk, Ulises Verbenas.

Edición
Editorial Eleuterio

Proyecto Gráfico
Artes Gráficas Cosmos

Contacto
erosion@grupogomezrojas.org

Sitio Web
www.erosion.grupogomezrojas.org

ISSN (impreso)
0719-2657

Esta obra se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported. Esto significa que los contenidos de esta obra pueden ser reproducidos siempre y cuando se señale la autoría y no sean utilizados con fines comerciales.

© Clifford Harper

Cuando la multitud hoy muda ruja como un océano, y a morir esté dispuesta, la Comuna resurgirá.

Louise Michel

Va este número de Erosión dedicado a Louise Michel (1830 – 1905), militante anarquista y pedagoga que falleció hace un siglo atrás. Activa participante de la Comuna de París, también fue autora de numerosas poesías, obras de teatros, panfletos y artículos periodísticos. La editorial madrileña LaMalatesta publicó recientemente su libro *La Comuna de París* (2014).

.....

El interior de Erosión #5 ha sido ilustrada por Mario Riffo, quien desde Buenos Aires, Argentina, nos ha enviado una colección de cinco ilustraciones dignas de la inquietud ácrata.

.....

El proyecto gráfico de *Revista Erosión* es fruto de *Artes Gráficas Cosmos*, instancia de imaginación colectiva que, al exterior de todo tipo de fronteras, explora las posibilidades de la imagen, la luz y los cuerpos hasta los límites insospechados de las formas.

Al igual que la Revista Reconstruir *(1959, Bs.As - Montevideo),* Erosión *es una publicación amplia, tanto en sus inquietudes sociales como en el criterio que aplica para la selección de los materiales. Por lo tanto, no comparte necesariamente las opiniones vertidas en ellos.*

EDITORIAL

LA IDEA
Y SU TRÁNSITO A TRAVÉS DE LOS TIEMPOS

Somos ingobernables. El único amo propicio para nosotros es el Relámpago, que tan pronto nos ilumina como nos parte en dos.

René Char.

Entre las múltiples formas que se han inventado para denominar a los principios anarquistas, ha prevalecido una en particular: *La Idea*. Concepto permanentemente pronunciado en la propaganda y literatura anarquista, su raíz se haya en el verbo *eidō* (εἴδω) del antiguo vocablo griego, cuya traducción sería *mirar, reconocer, hacerse visible*. Para los antiguos griegos existían dos modos para referirse a las ideas: como *eidos* (εἴδος), cuyo significado es *vista, visión, aspecto*, incluso, *hermosura, naturaleza*; o como *idéa* (ἰδέα), que se traduce como *aspecto, apariencia* o como *modo de ser, arquetipo, forma ideal*. En pocas palabras, las ideas no sólo se originan en función de las imágenes y conceptos que asimilan nuestras vidas a través de la experiencia y nuestros sentidos, sino también en lo aparente e inmaterial, en aquello que existe gracias al lenguaje y la imaginación, madurando en el intelecto y el diálogo social. Por ejemplo, la lógica que utilizó Etienne de La Boétie para plantear el problema de la servidumbre: si nuestra sociedad es una sociedad de la servidumbre, entonces existió una contrapartida sin tiranos ni policías, sin amos ni esclavos. Esto, porque la Naturaleza es justa y de su seno no nace lo desigual, no nacen algunos para mandar y otros para obedecer. Los humanos poseemos

rasgos similares para relacionarnos, para comunicarnos y cultivar la amistad. Ser hermanos, colaborar para nuestra felicidad común.

Por ello, para La Boétie la sociedad de la servidumbre es histórica: posee una génesis y, por ende, una muerte. Esto, sabemos, lo prueban algunos grupos indígenas cuyas costumbres, pese al devenir de los últimos siglos, sostuvieron una sociedad sin Estado, demostrando un manejo acabado de una economía igualitaria y careciendo absolutamente de cualquier relación de mando y obediencia. Este deslizamiento lógico no supone un retorno a las cavernas, al paraíso originario que Ovidio cantó al comienzo de su *Metamorfosis*. Su función es, sencillamente, instalar la noción de que la división social, el principio de obediencia y la práctica de la dominación no son propias de la naturaleza, sino más bien accidentes letales de ésta. Siguiendo este razonamiento, cabe preguntarse: ¿Cuál es el destino de estos accidentes? ¿En qué decanta aquello que se divide? ¿Hay posibilidades de enfrentarnos a las consecuencias del accidente o estamos destinados a perecer a causa de una sociedad convencida en que obedecer es propio de sus vidas?

Las múltiples formas de responder es lo que anima la imaginación anarquista y explica, a su vez, la razón por la que se denomina al anarquismo como *La Idea*. Ciertamente, es un singular modo para nombrar a este dinámico conjunto de reflexiones morales y políticas que varían espacial y temporalmente, pero no cabe duda que es claro para comprender la forma en que actúa en la mente de cada individuo. Por un lado, porque la interpretación del anarquismo es individual. Cada persona aplica y comprende estos principios a su modo. De hecho, en el Grupo de Estudios Gómez Rojas realizamos el ejercicio de reunir 101 definiciones y contradefiniciones del anarquismo, reuniendo este diverso compendio en un libro que publicó Editorial Eleuterio. Claro está que cuando editamos el libro contábamos con más de 200 definiciones. Esto, sin duda, es su fuerza vital, pues no es un dogma ni una óptica cerrada sobre el mundo y la moral. Por otro lado, porque el anarquismo es eminentemente utópico. Hace referencia a algo que no está, pero cuya existencia no es puesta en duda, en tanto el sólo hecho de mencionarlo e instalarlo como punto lejano de nuestro ideal es lo que otorga su potencia y posibilidad de ser. El imaginario social no puede alimentarse sólo de la experiencia histórica, ya que la sociedad es más antigua que la historia y, por supuesto, que la vida humana. En otras palabras, el testimonio de nuestra historia, que se desarrolló junto a la escritura y la memoria de quienes buscan conquistar el Poder, no es suficiente para comprendernos. Existen otros impulsos fuera de esta esfera que se pretende exacta. Por eso las ideas anarquistas son tan antiguas como la idea de gobierno. Carecen de un naci-

miento único, haciéndose visibles cuando las divisiones se acentúan. Esto explica, por ejemplo, sus más recientes formas, específicamente en el siglo XVIII y XIX como contrapartida al desarrollo del capitalismo y, luego, con la globalización y la acumulación de riquezas que han acompañado al modelo neoliberal en el siglo XX y XXI. Sin embargo, podríamos retroceder y hallar incontables experiencias anarquistas a lo largo de los tiempos.

Según Rafael Barrett, siguiendo el ideal más lejano encontraremos el camino más corto. Esto marca la diferencia entre el quehacer anarquista y el modo en que opera la política tradicional, que reforma tras reforma nos hace creer que se alcanzará un modo de vida ideal para la comunidad en su conjunto. El camino que nos ofrece la democracia no tiene horizonte. Es estéril, limita las posibilidades de nuestro porvenir. *La Idea*, por lo tanto, no tiene relación con esa básica dicotomía entre *materialistas* e *idealistas*, donde unos se creen más concretos y racionales que otros. *La Idea* apela a ese despertar curioso que escudriña el desarrollo de la libertad en el cuerpo social. Supone que el Estado, en tanto estructura de la división entre lo político y lo social, se sostiene en la creencia de que es necesario e ineludible para mantenernos a salvo de nosotros mismos. En la medida en que este concepto pierda valor, su desaparición será efectiva.

Por esto el anarquismo, antes que una certidumbre es un experimento, una idea que se pone en tensión en lo inmediato, no viviendo en comunidades apartadas ni creyéndose iluminado en la masa adormecida por el consumo y el trabajo, ni mucho menos tomando a la autoridad (sin importar la forma que tenga) como único enemigo que debemos derribar violentamente para fundar la anarquía; al contrario, en nuestras sociedades complejas y heterogéneas, la urgencia reside en plantear la aplicación de métodos anarquistas en economía, tecnología, ciencias y educación, dejando a un lado el purismo ideológico y las vanguardias que generalmente terminan jugando en las reglas de la política tradicional del convencimiento y la razón. Nosotros, por lo menos, no creemos que el futuro del anarquismo se realice gracias a una sociedad de anarquistas. No queremos morir de aburrimiento. La oposición siempre existirá y, con ella, las oscilaciones sociales.

La Idea, entonces, siempre será idea. Su aplicación o realización no supone que deje de existir. Al contrario, instala nuevos horizontes, alimenta el deseo insaciable de libertad. La anarquía tiene un después de la anarquía, ¿qué une este puente? Estas divagaciones se conjugan con las palabras pronunciadas, allá por 1920, por el viejo sindicalista Salvador Seguí en la prisión del Castillo de la Mola, donde señaló que el anarquismo es la gradación más alta del pensamiento humano. No hay ínfulas de superioridad ni

humos de altanería ideológica detrás de esta frase. Para Seguí, la extensión espiritual del anarquismo es infinita. Su implantación, en tanto concepción ideal de la vida humana, no tiene lugar ni tiempo, por lo que tampoco es realizable, dado que no tiene un origen material. Es algo propio de la inteligencia y del sentimiento, la suma incesante de perfecciones. Por ello, la anarquía no es anterior al ser humano, «porque si fuera así, los anarquistas dejarían de ser, espiritual y moralmente, lo que fueron y lo que son, para rendir culto fanáticamente a lo sobrenatural». No hay nada sobrenatural en las ideas anarquistas, todo está contenido en nosotros mismos.

La anarquía, por lo tanto, es una idea cuya sustancia es la inquietud del pensamiento y la acción humana. Las ideas, cabe recalcar junto a Seguí, son determinadas por las personas, ya que ellas son quienes las crean. Según esto, se deduce que, así como el humano evoluciona junto al medio adaptándose y transmitiendo su experiencia a través de las generaciones, las ideas anarquistas evolucionan y se diseminan en distintos niveles y áreas de nuestro quehacer.

Como un porvenir que escapa y nos empuja a seguir avanzando, el anarquismo no nace en un punto para morir en otro. No es un invento. Es, en palabras de Gustav Landauer, un descubrimiento, una forma de relación que existe.

El valor de las ideas anarquistas no reside en su realización a niveles macros, sino en las desafíos que implica llevar *La Idea* a lo concreto, ya sea a nivel individual o colectivo, material o intelectual, construyendo un camino de constante apertura. Ser anarquista es una aspiración. Recordada es la anécdota del poeta José Domingo Gómez Rojas, quien, cuando el juez Astroquiza le consultó si él era un anarquista, respondió: «Ojalá tuviera suficiente altura moral para llamarme anarquista».

***

Este quinto número de Erosión demuestra que la misma revista se erosiona: desde 2012 hasta hoy, nuestra publicación ha ido mutando sus formas, incorporando nuevos colaboradores e incluyendo novedades en sus secciones. Uno de los cambios que debemos mencionar es que las nuevas ediciones serán anuales y no semestrales, en tanto debemos acoplar el trabajo de edición con el catálogo que Editorial Eleuterio edita y publica mensualmente. Por esta razón, Erosión, cuyo impulso no está agotado, se publicará para las primaveras de cada año, plazo que nos permitirá madurar su contenido y conservar la calidad de éstos.

***

Si bien este proyecto es formulado y concretado por el Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas, sus páginas constituyen una invitación a todas aquellas y aquellos que descubren en esta iniciativa un lenguaje y una óptica acorde al modo en que expresan sus ideas. Desde sus comienzos, Erosión ha insistido en su carácter amplio, no en el sentido de lo multidisciplinar, sino como una forma de expandir el horizonte de nuestras ideas. El esfuerzo que acá depositamos no pretende reiterar los mismos temas que el discurso y la bibliografía anarquista se han caracterizado en desarrollar. Alejados del discurso dogmático y conservador, nuestra línea editorial aboga por la exploración y el conocimiento de nuevas áreas: ¿Cómo podríamos considerar que revista Erosión es anarquista si la palabra que ella enuncia no expresa la inquietud del infinito? En el infinito se despliegan todas las posibilidades, todas las corrientes que podrían cruzar los cuerpos sociales e individuales, entre las cuales la anarquía es una lumbre que, en las sombras de la dominación y la servidumbre, ilumina la prófuga vida libre y amistosa.

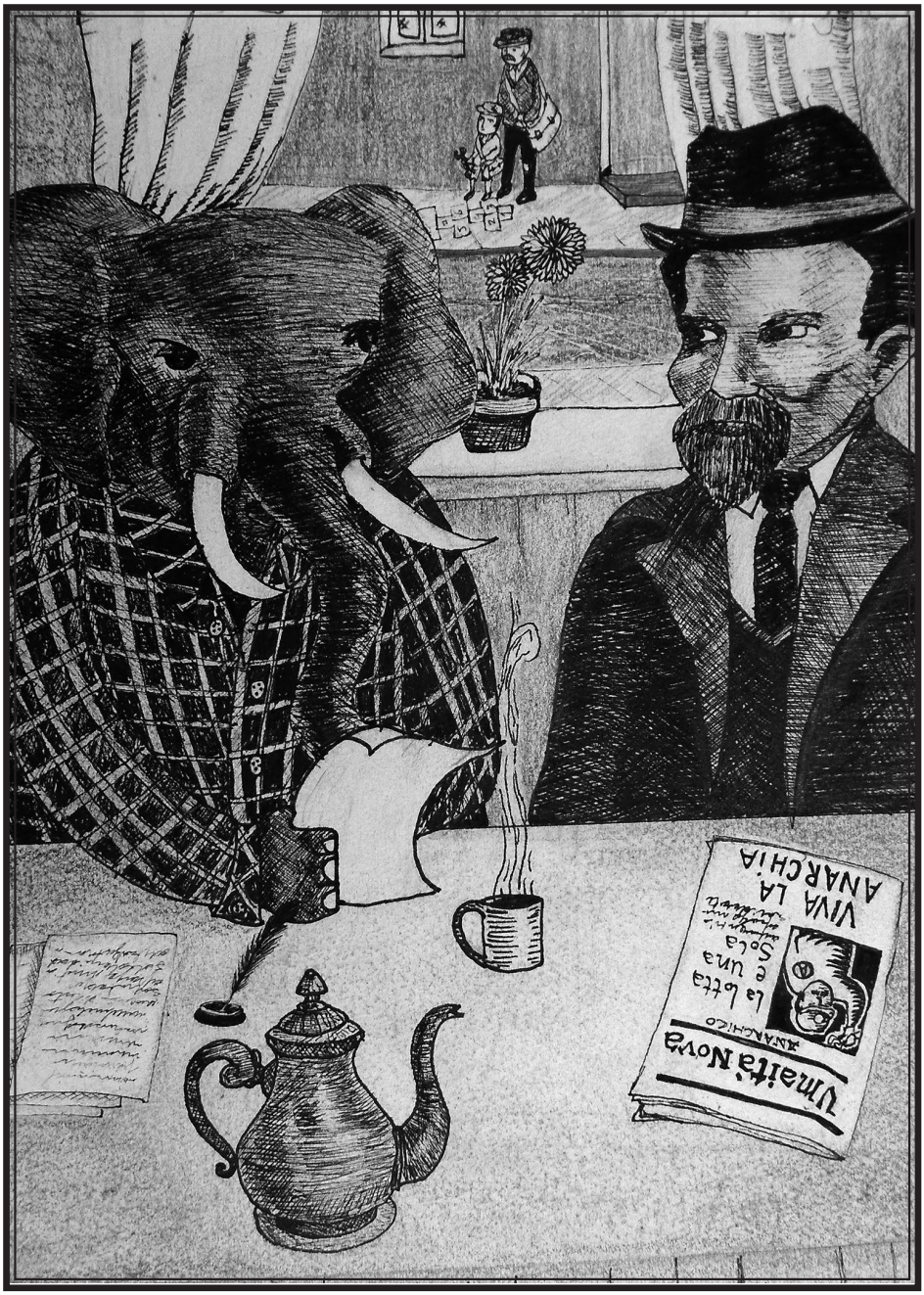
Agradecemos, entonces, a Tomás Ibañez, quien tradujo uno de sus últimos artículos para nuestro dossier; a Augusto Gayubas, compañero antropólogo de Buenos Aires; a Federico Ferretti, por continuar aportando con nuestra revista; a David Graeber y Bill Angelbeck por sus colaboraciones; a Sebastián Allende, Cristóbal Alonso Nuñez y Roberto Ojeda; y sobre todo a Leonardo Faryluk, futuro arqueólogo de Catamarca, Argentina, que fue una pieza indispensable para armar este ambicioso dossier de excavaciones anarquistas. Además, ahora es parte del Comité Editorial de Erosión.

Salud y que La Idea agite nuestras mentes.

Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas
Santiago de Chile, primavera de 2015.

ARTÍCULOS

EXCAVACIONES ANARQUISTAS:
NATURALEZA, ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA



Hágase cuánta lucha de clase se quiera, si por lucha de clase se entiende lucha de los explotados contra los explotadores para la abolición de la explotación. Ella es un medio de elevación moral y material y la principal fuerza revolucionaria sobre la que hoy se puede contar. Pero odio no, porque del odio no puede surgir el amor y la justicia. Del odio nace la venganza, el deseo de sobreponerse al enemigo, la necesidad de consolidar la propia superioridad. Con el odio, si se vence, se pueden fundar nuevos gobiernos, pero que no se puede fundar la anarquía.

Errico Malatesta

Ilustración:
"La organización del trabajo"
Mario Riffo

EL SHOCK DE LA VICTORIA*

David Graeber
Traducción: Leonardo Faryluk

El mayor problema que enfrentan los movimientos de acción directa es que no sabemos como manejar la victoria. Esto puede sonar extraño porque la mayoría de nosotros no nos hemos sentido particularmente victoriosos. La mayoría de los anarquistas actuales sienten que el movimiento de justicia global fue una especie de evento pasajero: inspirador, ciertamente, mientras duró, pero no un movimiento exitoso tanto para desmontar las raíces organizacionales como para transformar los contornos del poder en el mundo. Los movimientos anti-bélicos fueron incluso más frustrantes desde que los anarquistas y sus tácticas quedaron profundamente marginalizadas. Las guerras terminan, por supuesto, pero solo porque siempre lo hacen. Nadie siente que haya contribuido mucho en ello. Quisiera sugerir una interpretación alternativa. Dejen que me apoye en tres proposiciones iniciales:

> 1. Por extraño que parezca, la clase dominante vive temiéndonos. Parecen estar perseguidos por la posibilidad que, si los norteamericanos promedio se enteran de lo que están haciendo, todos ellos terminarán colgados en los árboles. Se que suena poco plausible, pero es difícil hallar otra explicación a la forma en que entran en pánico al momento en que hay cualquier signo de movilización masiva, y especialmente de acción directa masiva, por lo que usualmente tratan de distraer la atención comenzando algún tipo de guerra.
>
> 2. De algún modo, este pánico está justificado. La acción directa masiva –especialmente cuando está organizada en líneas democráticas– es increíblemente efectiva. En los últimos treinta años en Estados Unidos, han ocurrido solo dos instancias de acción masiva

* Título original: "The Sock of Victory", publicado por primera vez en "Rolling Thunder: an anarchist journal of dangerous living", número 5 por CrimethInc. Ex-Workers' Collective en el año 2007.

de este tipo: el movimiento antinuclear a fines de los '70, y el también llamado movimiento "anti-globalización" aproximadamente entre 1999-2001. En cada caso, estos movimientos persiguieron metas políticas que fueron alcanzadas mucho más rápido de lo que ninguno de los involucrados imaginó posible.

3. El problema real que encaran estos movimientos es que siempre son tomados por sorpresa por la velocidad de sus éxitos iniciales. Jamás estamos preparados para la victoria. Esto nos lleva a la confusión. Comenzamos a pelarnos entre nosotros. El aumento de la represión y la apelación al nacionalismo que inevitablemente acompaña una nueva ronda de movilizaciones bélicas pasa a ser manejado por manos autoritarias de cada lado del espectro político. Como resultado, cuando el impacto completo de nuestra victoria inicial se torna claro, usualmente estamos muy ocupados sintiéndonos fracasados o incluso ni lo notamos.

Permítanme tomar caso por caso dos de los más prominentes ejemplos:

I: El Movimiento Antinuclear

El movimiento antinuclear de fines de los '70 marcó la primera aparición en Norteamérica de lo que ahora consideramos como tácticas y formas de organización anarquistas estándar: acciones masivas, grupos de afinidad, concilios, procesos de consenso, solidaridad con los presos, el mismo principio de democracia directa descentralizada. Esto era algo primitivo, comparado con la actualidad, y tenía diferencias significativas –notablemente, concepciones de no violencia al estilo gandhiano mucho más estrictas – pero todos los elementos estaban allí y fue la primera vez que se dieron todos juntos, como un paquete. Por dos años, el movimiento creció con increíble velocidad y mostró todos los signos de convertirse en un fenómeno nacional. Luego, casi con la misma rapidez, se desintegró.

Todo comenzó cuando, en 1974, algunos pacifistas veteranos convertidos en granjeros orgánicos en New England bloquearon exitosamente la construcción de una planta nuclear propuesta para Montague, Massachussets. En 1976, se unieron a otros activistas de New England, inspirados por el éxito de la ocupación a lo largo de un año de una planta en Alemania, para crear la Alianza Clamshell. La meta inmediata de Clamshell era detener la construcción de una planta nuclear en Seabrook, New Hampshire. Mientras que la alianza nunca logró manejar una ocupación más que como una serie de dramáticos arrestos masivos, combinada con solidaridad con los presos, sus acciones –que involucraban, en su apogeo, decenas de miles de personas organizadas en líneas directamente democráticas– tuvo éxito en poner en

cuestión la propia idea de energía nuclear de una forma que nunca se logró con anterioridad. Coaliciones similares comenzaron a florecer a lo largo del país: la alianza Palmetto en South Carolina, Oystershell en Maryland, Sunflower en Kansas, y la más famosa de todas, la Alianza Abalone en California, reaccionando originalmente al plan completamente demente de construir una planta nuclear en Diablo Canyon, casi directamente sobre una de las mayores fallas geográficas.

Las primeras tres acciones masivas de Clamshell, en 1976 y 1977, fueron ampliamente exitosas. Pero pronto cayeron en crisis respecto a cuestiones sobre el proceso democrático. En mayo de 1978, un recién creado Comité de Coordinación violó el proceso al aceptar una oferta gubernamental de último minuto para realizar una manifestación legal de tres días en Seabrook en lugar de una cuarta ocupación planificada (la excusa era la renuencia a perturbar a la comunidad circundante). Agrios debates comenzaron alrededor del consenso y las relaciones con la comunidad, que luego se expandieron al rol de la no violencia (incluso atravesar vallas, o el uso de medidas defensivas como las máscaras de gas, originalmente estaban prohibidas), los roles de género, y así sucesivamente. En 1979 la alianza se dividió en dos facciones cada vez más ineficaces, por lo que luego de muchos retrasos, la planta Seabrook (o la mitad de la misma) entró en operación. La Alianza Abalone perduró más tiempo, hasta 1985, debido en parte a su fuerte núcleo anarco-feminista, pero al final, Diablo Canyon también obtuvo su licencia y comenzó a funcionar en diciembre de 1988.

Superficialmente este no suena muy inspirador. Pero ¿qué intentaban lograr realmente estos movimientos? Puede ser útil aquí trazar un mapa de su rango total de metas:

1. Metas a corto plazo: bloquear la construcción de una planta nuclear particular (Seabrook, Diablo Canyon…).

2. Metas a mediano plazo: bloquear la construcción de toda nueva planta nuclear, deslegitimar la misma idea de energía nuclear y orientarse hacia la conservación y las energías verdes, y legitimar nuevas formas de resistencia no violenta y de democracia directa inspirada en el feminismo.

3. Metas a largo plazo: aplastar al Estado y destruir al capitalismo (al menos para sus elementos más radicales).

Los resultados son claros. Las metas a corto plazo casi nunca se lograron. A pesar de las numerosas victorias tácticas (retrasos, quiebre de empresas de servicios públicos, órdenes legales) las plantas que fueron el foco de las acciones masivas en última instancia comenzaron a funcionar. Los gobiernos simplemente no pueden permitirse ser vistos como perdedores en tales

batallas. Las metas a largo plazo obviamente tampoco fueron alcanzadas. Pero una de las razones por lo que no lo hicieron es que las metas a mediano plazo fueron logradas casi inmediatamente. Las acciones deslegitimaron la idea misma de energía nuclear –sensibilizando al público al punto que cuanto Three Mile Island cerró en 1979, la industria cayó para siempre. Si bien los planes para Seabrook y Diablo Canyon no pudieron ser cancelados, si lo fueron casi todos los otros proyectos pendientes para la construcción de reactores nucleares, no proponiéndose ninguno más a lo largo de un cuarto de siglo. Se había avanzado más hacia la conservación, la energía verde, y la legitimación de nuevas técnicas de organización democrática. Todo esto ocurrió mucho más rápidamente de lo que nadie realmente lo había anticipado.

En retrospectiva, es fácil observar que la mayoría de los subsecuentes problemas emergieron directamente de la misma velocidad con que tuvieron éxito los movimientos. Los radicales tenían la esperanza de lograr vínculos entre la industria nuclear y la naturaleza misma del sistema capitalista que la creó. Como resultado, el sistema capitalista se mostró más que dispuesto a echar por la borda toda la industria nuclear al momento que se convirtió en un pasivo. Una vez que las grandes empresas comenzaron a clamar que ellas también querían promover la energía verde, invitando efectivamente a lo que hoy llamaríamos organizaciones no gubernamentales a ocupar la misma mesa, hubo una enorme tentación por abandonar el barco. Sobre todo porque muchas de ellas se habían aliado a los radicales en primer lugar, solo para ganarse un lugar propio en esa mesa.

El resultado inevitable fue una serie de acalorados debates estratégicos. Pero es imposible de entender esto sin primero comprender que tales debates estratégicos, dentro de los movimientos de democracia directa, rara vez son conducidos como tales. Casi siempre toman la forma de debates respecto a otras cosas. Tomemos como ejemplo el asunto del capitalismo. Los anti-capitalistas suelen ser más que felices pudiendo discutir su posición al respecto. Los liberales, por otra parte, realmente no se sienten cómodos para decir "en realidad, estoy a favor de mantener el capitalismo", por lo que siempre que sea posible, intentan cambiar de tema. Así que los debates que realmente son respecto a cómo desafiar directamente al capitalismo, terminan siendo tratados como si fueran debates a corto plazo respecto a tácticas y no violencia. A los socialistas autoritarios u otras personas que desconfían de la democracia en sí misma tampoco les gusta tratar el tema, y prefieren discutir de la necesidad de crear las coaliciones más amplias posibles. Aquellos a los que les gusta le democracia pero sienten que el grupo está tomando una dirección estratégica equivocada, suelen hallar mucho más efectivo impugnar el proceso de toma de decisiones que desafiar las decisiones en sí mismas.

Hay otro factor que ha sido aún menos comentado, pero que creo es igual de importante. Todo el mundo sabe que enfrentado a una coalición amplia y potencialmente revolucionaria, el primer movimiento de cualquier gobierno será intentar dividirla. Llevar a cabo concesiones para aplacar a los moderados, mientras penaliza de modo selectivo a los radicales – este es el Arte de la Gobernanza 101. El gobierno de Estados Unidos, sin embargo, está en posesión de un imperio global constantemente movilizado para la guerra, y esto le proporciona una opción que la mayoría de los gobiernos no posee. Aquellos que pueden hacerlo casi en cualquier momento que lo deseen, deciden incrementar los niveles de violencia en el extranjero. Esto ha probado ser una forma marcadamente efectiva para calmar los movimientos sociales surgidos en torno a preocupaciones nacionales. No parece coincidencia que los movimientos por los derechos civiles hayan sido seguidos por las principales concesiones políticas y una rápida escalada hacia la guerra en Vietnam; que el movimiento antinuclear haya sido seguido por el abandono de la energía nuclear y un aumento gradual de la Guerra Fría, con el programa Star Wars y las guerras por el poder en Afganistán y América Central; que el Movimiento de Justicia Global haya sido seguido por el colapso del consenso de Washington y la Guerra contra el Terror. Como resultado la temprana SDS tuvo que dejar a un lado su énfasis inicial en la democracia participativa para convertirse en un simple movimiento contra la guerra; el movimiento antinuclear se transformó en un movimiento de congelamiento nuclear; las estructuras horizontales de RAD y PAG dieron paso a organizaciones de masas de arriba-abajo tales como ANSWER y UFPJ. Desde el punto de vista del gobierno, la solución militar tiene sus riesgos.

Todo esto puede estallarte en la cara, como ocurrió en Vietnam (de ahí la obsesión, por lo menos desde la primera Guerra del Golfo respecto a diseñar una guerra que fuese efectivamente a prueba de protestas). También existe siempre el pequeño riesgo de que errores de cálculo accidentalmente disparen un Armagedón nuclear y se destruya el planeta. Pero esos son los riesgos que los políticos que se enfrentan a disturbios civiles parecen normalmente más dispuestos a tomar –aunque solo sea porque los movimientos de democracia directa los aterran genuinamente, mientras que los movimientos antibélicos son sus adversarios preferidos. Los Estados son, en última instancia, después de todo, formas de violencia.

Para ellos, cambiar el argumento a otro respecto a la violencia es llevar las cosas a su terreno, en el cual quieren hablar. Las organizaciones diseñadas tanto para apoyar como para oponerse a las guerras, siempre tenderán a ser más jerárquicas que las diseñadas para casi cualquier otro objetivo. Esto es sin dudas lo que ocurrió en el caso del movimiento antinuclear. Mientras que las movilizaciones anti-bélicas de los años ’80 resultaron más numero-

sas que lo que llegó a ser Clamshell o Abalone, también marcaron el regreso a las marchas con carteles, mítines legales, y el abandono de la experimentación de nuevas formas de democracia directa.

II: El Movimiento de Justicia Global

Asumiré que nuestros amables lectores están ampliamente familiarizados con las acciones de bloqueo en Seattle, el FMI y el Banco Mundial seis meses más tarde en el A16 en Washington, y las subsiguientes.

En los Estados Unidos el movimiento estalló de manera tan rápida y dramática que ni siquiera los medios de comunicación pudieron ignorarlo completamente. Con la misma velocidad comenzó a fagocitarse a sí mismo. Se fundaron Redes de Acción Directa en casi toda ciudad grande del país. Mientras algunas de ellas (notablemente la RAD de Seattle y la RAD de Los Angeles) eran reformistas, anti-corporativas, y fanáticas de los estrictos códigos de no violencia, la mayoría (tales como las RAD de New York y Chicago) fueron abrumadoramente anarquistas y anti-capitalistas, orientadas a una gran diversidad de tácticas. Otras ciudades (Montreal, Washigton D.C.) crearon la aún más explícitamente anarquista Convergencia Anti-Capitalista. Las RADs anti-corporativas se disolvieron casi de inmediato, pero unas pocas duraron poco más de un par de años. Hubo amargos e interminables debates: sobre la no violencia, sobre el asalto a las cumbres, sobre el racismo y el privilegio, sobre la viabilidad de los modelos en red. Luego ocurrió el 9/11, seguido por un aumento en los niveles de represión y su resultante paranoia, y la huida en pánico de nuestros antiguos aliados de los sindicatos y las ONGs. Por Miami en 2003, parecía que nos habían puesto en fuga, y una parálisis se extendió por todo el movimiento, de la cual solo recientemente comenzamos a recuperarnos.

El 11 de septiembre fue un evento tan raro, tan catastrófico, que hizo que sea casi imposible para nosotros percibir cualquier otra cosa a su alrededor. En el período inmediatamente posterior, casi todas las estructuras creadas por el movimiento se derrumbaron. Pero una de las razones por las que para ellos fue tan fácil derrumbarlo fue –no simplemente que la guerra se veía como un asunto inmediatamente más apremiante– si no que una vez más, la mayoría de nuestros objetivos inmediatos, de forma inesperada se habían alcanzado.

Yo mismo me uní a la RAD de New York justo en torno al A16. En ese momento la RAD como un todo se vio como un grupo con dos objetivos principales. Uno era ayudar a coordinar el ala norteamericana de un vasto movimiento global contra el neoliberalismo, el entonces llamado Consenso Washington, para destruir la hegemonía de las ideas neoliberales, detener los nuevos grandes acuerdos de comercio (OMC, ALCA), para desacreditar

y eventualmente destruir a organizaciones tales como el FMI. El otro era difundir un modelo de democracia directa (con mucha inspiración anarquista): descentalización, estructuras por grupos de afinidad, procesos de consenso, y así reemplazar los viejos estilos de organización activista con sus comités de dirección y sus disputas ideológicas. Eso que a veces llamábamos "contaminacionismo", era la idea respecto a que toda la gente realmente necesitaba estar expuesta a la experiencia de la acción directa y la democracia directa, y así comenzarían a imitarlo por sí mismos. Había un sentimiento general de que no estábamos intentando construir una estructura permanente; la RAD era sólo un medio para este fin. Cuando ésta había servido a su propósito, varios miembros fundadores me explicaron que ya no había más necesidad de ella. Por otra parte se trataba de objetivos muy ambiciosos, por lo que también asumimos que incluso si pudiésemos alcanzarlos, sería probable que nos tomase al menos una década.

Finalmente resultó que tomó alrededor de un año y medio.

Obviamente no pudimos desencadenar una revolución social. Pero una de las razones por las que nunca llegamos al punto de inspirar a cientos de miles de personas a levantarse fue, nuevamente, que logramos nuestros objetivos demasiado rápido. Tomemos la cuestión de la organización. Mientras las coaliciones anti-bélicas continuaban operando, tal como lo hacen siempre las coaliciones anti-bélicas, como grupos de frente popular organizados de arriba-abajo, casi todos los grupos radicales de pequeña escala que no están dominados por marxistas sectarios de uno u otro tipo –y esto incluye a cualquiera desde las organizaciones de inmigrantes sirios de Montreal o los jardines comunitarios de Detroit– ahora operaban ampliamente bajo principios anarquistas. Puede que no lo sabían. Pero el contaminacionismo funcionó. Alternativamente, tomemos el ámbito de las ideas. El consenso Washington yace en ruinas. Tanto es así que no es difícil recordar cual era el discurso público en este país antes de Seattle. Rara vez los medios de comunicación y la clase política es tan completamente unánime respecto a cualquier cosa. Que el "libre comercio", el "libre mercado", y que el super recargado capitalismo sin barreras era la única posible dirección para la historia humana, la única solución posible para cualquier problema estaba tan asumido que cualquier persona que dudase de estas proposiciones era tratado como literalmente loco. Los activistas de acción global, cuando forzaron la atención de CNN o Newsweek, fueron descriptos inmediatamente como lunáticos o reaccionarios. Uno o dos años después, la CNN y la Newsweek estaban diciendo que habíamos ganado la discusión.

Por lo general, cuando me refiero a este punto frente un público anarquista, alguien inmediatamente objeta: "Bueno, claro, la retórica ha cambiado, pero las políticas siguen siendo las mismas".

Esto es cierto de algún modo. Es decir, es correcto que no destruimos el capitalismo. Pero nosotros (en el sentido de "nosotros" horizontalista, como ala de un movimiento planetario contra el neoliberalismo orientado a la acción directa) hicimos posible propinarle un gran golpe en solo dos años como nadie lo hizo desde, digamos, la Revolución Rusa.

Permítanme explicar esto punto por punto:

TRATADOS DE LIBRE COMERCIO: Todos los tratados más ambiciosos de libre comercio planificados desde 1998 han fracasado. El AMI fue derrotado; el ALCA, foco de las acciones de Québec y Miami, fue frenado en seco. La mayoría de nosotros recordamos la cumbre del ALCA en 2003 principalmente por introducir el "Modelo Miami" de represión policial extrema incluso contra la resistencia civil no violenta muy obvia. Eso era. Pero no olvidemos que fueron más que nada los enfurecidos fallos de un montón de malos perdedores – Miami fue la reunión donde se mató definitivamente al ALCA. Ahora nadie siquiera habla de amplios, ambiciosos tratados a esas escalas. Los Estados Unidos se reducen a pujar por tratados menores de país a país con aliados tradicionales tales como Corea del Sur y Perú, o en el mejor de los casos acuerdos como el CAFTA, mediante la unión de sus Estados clientes de Centroamérica, y ni siquiera queda claro si esto les servirá de algo.

LA ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL COMERCIO: Después de la catástrofe (para ellos) en Seattle, los organizadores trasladaron la reunión a la isla de Doha, en el Golfo Pérsico, al parecer decidiendo preferir correr el riesgo a ser explotados por Osama Bin Laden a tener que hacer frente a otro bloqueo de la RAD. Durante seis años se reunieron en torno a la "Ronda de Doha". El problema era que, envalentonados por el movimiento de protesta los gobiernos del sur comenzaron a insistir en que ya no acordarían abrir sus fronteras a las importaciones agrícolas de los países ricos a nos ser que éstos dejasen de verter miles de millones de dólares en subsidios a sus propios agricultores, garantizando así que los agricultores del sur no pudiesen competir. Dado que los Estados Unidos en particular no tenía intención de realizar ninguno de los sacrificios que exigía al resto del mundo, todos los tratos fueron desechados. En julio de 2006, Pierre Lamy, director de la OMC, declaró muerta a la Ronda de Doha, y desde ese momento nadie habló de otra negociación de OMC por al menos dos años – al punto que su organización posiblemente no exista.

EL FONDO MONETARIO INTERNACIONAL Y EL BANCO MUNDIAL: Esta es la más sorprendente de todas las historias. El FMI se acerca rápidamente a la bancarrota, y esto es resultado directo de la movilización mundial en su contra. Para decirlo sin rodeos: lo des-

> truimos. El Banco Mundial no lo está haciendo mucho mejor. Pero al momento en que se sintieron completamente los efectos, nosotros siquiera estábamos prestando atención.

Esta última historia es digna de ser contada en detalle, así que abandono la sección de viñetas y continúo en el texto principal:

El FMI siempre fue el archi-villano en esta lucha. Es el instrumento más poderoso, más arrogante y más implacable a través del cual, durante los últimos 25 años han impuesto políticas neoliberales a los países más pobres del sur global, básicamente, mediante la manipulación de la deuda. A cambio de una refinanciación de emergencia, el FMI exigía "programas de ajuste estructural" que obligaban a realizar recortes masivos en salud, educación, precios de los alimentos, e interminables planes de privatización que estimulaban a que los capitalistas extranjeros comprasen recursos locales a precios de oferta. El ajuste estructural nunca sirvió para que los países se recuperasen económicamente, manteniéndose en crisis, por lo que la solución fue siempre insistir en una nueva ronda de ajustes estructurales.

El FMI tenía otro papel, menos célebre: el de ejecutor mundial. Era su trabajo asegurarse que ningún país (sin importar cuan pobre fuera) jamás dejara de pagar los préstamos a los banqueros occidentales (sin importar cuan tontos fueran). Incluso si un banquero ofreciese a un dictador corrupto un préstamo de mil millones de dólares, y éste los colocase en su cuenta bancaria en Suiza y huyese del país, el FMI garantizaría que los mil millones de dólares (más generosos intereses) tendrían que ser extraídos de sus ex víctimas. Si un país entrase en default, por cualquier motivo, el FMI podría imponer un boicot crediticio con efectos más o menos comparables a los de una bomba atómica (Todo esto va en contra incluso de la teoría económica elemental, según la cual se supone que los préstamos deben aceptar un cierto grado de riesgo, pero en el mundo de la política internacional, las leyes económicas son solo vinculantes para los pobres). Este rol fue su caída.

Lo que sucedió es que Argentina dejó de pagar y se salió con la suya. En los años '90, la Argentina había sido alumna estrella del FMI en América Latina – habían privatizado, literalmente, todas las facilidades públicas, excepto las oficinas de aduanas. Luego, en 2002, la economía se estrelló. Los resultados inmediatos todos los conocemos: batallas en las calles, asambleas populares, el derrocamiento de tres gobiernos en un mes, bloqueos de carreteras, fábricas ocupadas… "Horizontalismo" – ampliamente principios anarquistas– fueron el núcleo de la resistencia popular. La clase política fue tan completamente desacreditada que los políticos se vieron obligados a ponerse pelucas y bigotes falsos para poder comer en los restaurantes sin ser físicamente atacados. Cuando Néstor Kirchner, un socialdemócrata moderado, tomó el poder en 2003, sabía que tenía que hacer algo dramático con

el fin de lograr que la mayoría de la población incluso aceptase la idea de tener un gobierno, por no hablar del suyo. Y así lo hizo. De hecho, hizo lo único que nadie en esa posición se suponer debe hacer nunca. Dejó de pagar la deuda externa argentina.

De hecho Kirchner fue muy inteligente al respecto. No dejó de pagar sus propios préstamos al FMI. Dejó de pagar la deuda privada de Argentina, anunciando que para todos los préstamos pendientes, sólo pagaría 25 centavos por dólar. Citibank y Chase, por supuesto, fueron al FMI, su ejecutor habitual, para exigir castigo. Pero por primera vez en la historia, el FMI se resistió. En primer lugar, con la economía argentina ya en ruinas, el equivalente a una bomba nuclear podría hacer poco más que rebotar los escombros. En segundo lugar, casi todo el mundo era consciente que fueron los desastrosos consejos del FMI los que sentaron las bases para la caída de Argentina en primer lugar. En tercer lugar, y el más decisivo, esto fue en la cúspide de los efectos del movimiento de justicia global: el FMI ya era la institución más odiada del planeta, y destruir deliberadamente lo poco que quedaba de la clase media argentina fue llevar las cosas demasiado lejos.

Así que Argentina pudo salirse con la suya. Después de eso, todo cambió. Brasil y Argentina se dispusieron a pagar su deuda pendiente con el propio FMI. Con un poco de ayuda de Chávez, también lo hizo el resto del continente. En 2003, la deuda del FMI en América Latina se situó en los $ 49 mil millones. Ahora es de $ 694 millones. Para poner esto en perspectiva: esto es un descenso del 98,6%. Por cada mil dólares adeudados hace cuatro años, América Latina ahora debe catorce dólares. Asia los siguió. China e India ahora no poseen deuda pendiente con el FMI y se niegan a sacar nuevos préstamos. El boicot incluye ahora a Corea, Tailandia, Indonesia, Filipinas y casi todas las demás economías regionales significativas. También Rusia. El Fondo se reduce a dar órdenes sobre las economías de África, y tal vez algunas regiones de Medio Oriente y la antigua esfera Soviética (básicamente aquellas sin petróleo). Como resultado sus ingresos han caído un 80% en cuatro años. Ironía de las ironías posibles, cada vez se observa más que el FMI irá a la bancarrota si no encuentra quien esté dispuesto a rescatarlo. Tampoco es claro que haya alguien que quiera hacerlo. Con su reputación de ejecutor fiscal por los suelos, el FMI ya no sirve a ningún propósito obvio incluso para los propios capitalistas. Hubo una serie de propuestas en las últimas reuniones del G-8 para llevar a cabo una nueva misión para la organización – una especia de tribunal internacional de bancarrotas, quizás – pero todas terminaron siendo torpedeadas por una u otra razón. Incluso si el FMI logra sobrevivir, ya ha sido reducido a una caricatura de lo que fue.

El Banco Mundial, que desde el principio asumió el rol de policía bueno,

está en un poco mejor forma. Pero el énfasis aquí debe ser puesto en la palabro "poco" – así, sus ingresos han caído sólo en un 60% y no en un 80%, y sufre pocos boicots reales. Por otra parte, el Banco se mantiene actualmente vivo en gran parte por el hecho de que la India y China están aún dispuestas a tratar con él, y ambas partes saben que ésta ya no está en posición de dictar los términos.

Obviamente, esto no quiere decir que todos los monstruos han sido asesinados. En América Latina, el neoliberalismo puede estar a la carrera, pero China e India están llevando a cabo "reformas" devastadoras en sus propios países, las protecciones sociales europeas están bajo ataque, y la mayor parte de África, a pesar de mucha postura hipócrita por parte de los Bonos y los países ricos del mundo, está aún bloqueada por las deudas, enfrentándose a una nueva colonización por parte de China. Estados Unidos, con su poder económico en retirada en casi todos los lugares del mundo, está tratando desesperadamente de redoblar su control sobre México y América Central. No estamos viviendo la utopía. Pero eso ya lo sabíamos. La pregunta es por qué jamás notamos nuestras victorias.

Olivier de Marcellus, un activista suizo, apunta a una razón: cada vez que un elemento del sistema capitalista recibe un golpe, se trate de la industria nuclear o el FMI, alguna revista de izquierda comenzará a explicarnos que en realidad, todo esto es parte de su plan – o tal vez, un efecto inexorable de las contradicciones internas del capital, pero sin dudas, nada de lo que nosotros seamos responsables. Aún más importante, quizás, es nuestra reticencia a decir incluso la palabra "nosotros". ¿El default argentino no fue realmente diseñado por Néstor Kirchner? ¿Qué tiene esto que ver con el movimiento de globalización? Quiero decir, no es que sus manos se vieran obligadas por miles de ciudadanos que se fueron levantando, rompiendo bancos, y sustituyendo al gobierno por asambleas populares. Bueno, de acuerdo, quizás lo fueron. En ese caso, los ciudadanos eran personas del sur global. ¿Cómo podemos "nosotros" asumir la responsabilidad de sus acciones? No importa que en su mayoría se vieran como parte del mismo movimiento de justicia global que nosotros, que abrazaran ideas similares, vistieran ropas similares, utilizaran tácticas similares, en muchos casos pertenecieran a las mismas confederaciones y organizaciones. Decir "nosotros" implicaría el pecado original de hablar por los demás.

Personalmente creo que es razonable para un movimiento global que considere sus logros en términos globales. Estos no son despreciables. Sin embargo, al igual que con el movimiento antinuclear, casi todos estuvieron centrados en el mediano plazo. Permítanme aquí trazar una jerarquía de los objetivos similares:

> Metas a corto plazo: el bloqueo y cierre de cumbres particulares (FMI, OMC, G-8, etc.).
>
> Objetivos a mediano plazo: destruir el "Consenso Washington" respecto al neoliberalismo, bloquear todos los nuevos acuerdos comerciales, deslegitimar y finalmente apagar instituciones tales como la OMC, el FMI y el Banco Mundial; difundir nuevos modelos de democracia directa.
>
> Objetivos a largo plazo: aplastar al Estado y destruir el capitalismo (al menos para los elementos más radicales).

Una vez más, encontramos el mismo patrón. Después del milagro en Seattle, a corto plazo los objetivos – tácticos – fueron rara vez alcanzados. Pero esto fue porque al enfrentarse a estos movimientos, los gobiernos tienden a plantarse y hacer un asunto de principios algo que no debe ser. Esto se considera mucho más importante, de hecho, que el éxito mismo de la cumbre en cuestión. La mayoría de los activistas no parecen ser conscientes que en muchos casos – las reuniones del FMI y el Banco Mundial de 2001 y 2002, por ejemplo – la policía terminó haciendo cumplir medidas de seguridad tan elaboradas que estuvieron a punto de cerrar las propias reuniones; asegurando que se cancelaran muchos eventos, se arruinaran ceremonias, y que nadie tuviese realmente la oportunidad de charlar entre sí. Pero la cuestión no era si los funcionarios de comercio lograran encontrarse o no. El punto era que los manifestantes no podían ser vistos como los ganadores.

Aquí también, los objetivos a mediano plazo se lograron tan rápidamente que dificultaron llevar a cabo las metas a largo plazo. ONGs, sindicatos, marxistas autoritarios y aliados similares abandonaron el barco casi de inmediato; se produjeron debates estratégicos, pero fueron llevados a cabo, como siempre, de manera indirecta, con argumentos sobre racismo, privilegio, táctica, casi cualquier cosa salvo debates estratégicos reales. Aquí también, todo se hizo más difícil debido al recurso estatal de la guerra.

Es difícil, como ya mencioné, que los anarquistas asuman responsabilidad directa respecto al inevitable fin de la guerra de Irak. Sin embargo, el caso podría considerarse como una responsabilidad indirecta. Desde los años '60, y la catástrofe de Vietnam, el gobierno de Estados Unidos no ha abandonado su política de responder a cualquier amenaza de movilización democrática masiva con un retorno a la guerra. Pero debe hacerlo con mucho más cuidado. Esencialmente, deben diseñar guerras a prueba de protestas. Hay muy buenas razones para creer que la primera Guerra del Golfo fue explícitamente diseñada con esto en mente. El enfoque adoptado para la invasión a Irak – la insistencia en un ejército pequeño, de alta tecnología, la extrema dependencia a la potencia del fuego indiscriminado, incluso contra población civil, para protegerse de los niveles de bajas esta-

dounidenses equivalentes a las de Vietnam – parece haber sido desarrollado, nuevamente, más con la idea de anular cualquier posible movimiento por la paz en el interior del país que para lograr efectividad militar. Esto, de todos modos, puede ayudar a explicar por qué el ejército más poderoso del mundo terminó reducido e incluso derrotado por un grupo casi inimaginable de guerrillas con poco acceso a áreas seguras, financiación o apoyo militar. Al igual que las cumbres de comercio, estuvieron tan obsesionados en asegurar que las fuerzas de la resistencia civil no sean vistas para ganar la batalla en casa, que prefirieron perder la guerra real.

Perspectivas (con un breve retorno a la España de los años '30)

Entonces ¿cómo hacer frente a los peligros de la victoria? No puedo pretender respuestas simples. Realmente comencé este ensayo más que nada para iniciar una conversación, para poner la problemática sobre la mesa – para inspirar a un debate estratégico.

Sin embargo, algunas implicancias son bastante obvias. La próxima vez que planeemos una gran campaña de acción, pienso que haríamos bien en, al menos, tener en cuenta la posibilidad de que podamos obtener nuestros objetivos estratégicos a mediano plazo muy rápidamente, y que cuando esto suceda, muchos se nuestros aliados de apartarán. Tenemos que reconocer los debates estratégicos como lo que son, incluso cuando parezcan ser sobre otras cosas. Tomemos un ejemplo famoso: los argumentos sobre la destrucción de la propiedad después de Seattle. La mayoría de ellos, creo, eran realmente argumentos respecto al capitalismo. Quienes denunciaron roturas de vidrios lo hicieron principalmente porque deseaban atraer a los consumidores de clase media hacia estilos de intercambio mundial del consumismo verde, de aliarse con las burocracias laborales y socialdemócratas del extranjero. Esto no fue un camino diseñado para crear una confrontación directa con el capitalismo, y la mayoría de quienes nos instaban a tomar esta ruta eran al menos escépticos sobre la posibilidad de que el capitalismo realmente pudiese ser derrotado. Quienes rompieron ventanas no les importaba si estaban ofendiendo a los propietarios de viviendas suburbanas, porque no los veían como un elemento potencial en la coalición revolucionaria anticapitalista. Estaban tratando, en efecto, de secuestrar los medios de comunicación para enviar un mensaje de que el sistema es vulnerable – con la esperanza de inspirar actos insurreccionales similares por parte de quienes podían considerar entrar en una alianza verdaderamente revolucionaria; adolescentes alienados, gente de color oprimida, trabajadores hartos de los burócratas sindicales, personas sin hogar, criminalizados, los radicalmente descontentos. Si un movimiento anti-capitalista comienza, en Estados Unidos, debe comenzar con gente como esta: gente que no tiene

la necesidad de ser convencida que el sistema está podrido, si no solamente, de que pueden hacer algo al respecto. Y en cualquier caso, incluso si fuera posible desarrollar una revolución anti-capitalista sin batallas armadas en las calles – sobre la que muchos pensamos, seamos sinceros, que si nos enfrentamos al ejército de Estados Unidos, perderíamos – no hay manera posible que pudiésemos hacer una revolución anti-capitalista y al mismo tiempo respetar escrupulosamente los derechos de propiedad.

Esto último nos lleva a una pregunta interesante. ¿Qué significaría ganar, no solamente nuestros objetivos a mediano plazo, si no aquellos de largo plazo? Por el momento nadie siquiera tiene claro como sucederá, por la misma razón de que ninguno de nosotros le queda mucha fe a "la" revolución en el viejo sentido del término del siglo XIX y XX. Después de todo, la imagen total de la revolución, que habrá una única insurrección de masas o una huelga general y luego todas las paredes se vendrán abajo, se basa completamente en la vieja fantasía de apoderarse del Estado. Esta es la única victoria que posiblemente podría ser absoluta y completa – al menos, hablando de todo un país o un territorio significativo.

A modo ilustrativo, consideremos esto: ¿Qué debió realmente significar para los anarquistas españoles "ganar" en 1937? Es increíble como rara vez nos hacemos tales preguntas. Nos imaginamos que habría sido algo así como la Revolución Rusa, que comenzó de manera similar, con la disolución del antiguo ejército, la creación espontánea de los soviets de trabajadores. Pero esto fue en las ciudades principales. La Revolución Rusa fue seguida por años de guerra civil en las que el Ejército Rojo gradualmente impuso el control del nuevo Estado en cada porción del antiguo Imperio Ruso, sin importar si las comunidades en cuestión quisieran o no. Imaginemos que las milicias anarquistas en España hubiesen derrotado al ejército fascista, lo hubiesen disuelto, y expulsado al gobierno socialista republicano de sus oficinas en Barcelona y Madrid. Esto ciertamente sería la victoria para los estándares de cualquiera. ¿Pero qué habría sucedido después? ¿Se habrían establecido como una no-República, un antiestado dentro de las mismas fronteras internacionales exactas? ¿Habrían impuesto el régimen de los consejos populares en todos los pueblos y municipalidades en el territorio que antes había sido España? ¿Cómo exactamente? Hay que tener en cuenta que había muchas aldeas y pueblos, incluso regiones de España donde los anarquistas eran casi inexistentes. En algunos casi toda la población se componía de católicos o monárquicos conservadores; en otros (por ejemplo, el País Vasco) había una clase obrera militante y bien organizada, pero abrumadoramente socialista o comunista. Incluso a la altura del fervor revolucionario, la mayoría preferiría permanecer fiel a sus viejos valores e ideas. Si la victoriosa FAI hubiese intentado exterminarlos a todos – una tarea que

habría requerido matar a millones de personas – o perseguirlas fuera del país, o por la fuerza reubicarlos en comunidades anarquistas, o enviarlos a campos de reeducación – no sólo serían culpables de atrocidades de escala mundial, si no que tendrían que haber renunciado a ser anarquistas. Las organizaciones democráticas simplemente no pueden cometer atrocidades a esa sistemática escala: para eso es necesario un modelo de organización de arriba-abajo al estilo comunista o fascista, ya que no es posible reunir a miles de seres humanos para llevar a cabo una matanza sistemática de mujeres, niños indefensos y ancianos, destruir comunidades o expulsar familias de sus hogares ancestrales, a menos que al menos puedan decir que sólo estaban siguiendo órdenes. Parece que solo habría dos posibles soluciones al problema.

Que la República continuase como gobierno de facto, controlado por los socialistas, dejándolos imponer el control del gobierno en las zonas mayoritariamente de derecha, y obtener algún tipo de acuerdo respecto a dejar que las ciudades, pueblos y aldeas de mayoría anarquista se organizaren como quisieran, y esperar que mantuvieran el trato (esta podría ser considerada la opción de "buena suerte").

Declarar que todo el mundo formaría sus propias asambleas populares locales, dejando que ellos decidieran por su cuenta el modo de auto-organización.

Esto último parece lo más apropiado a los principios anarquistas, pero los resultados no habían sido probablemente muy diferentes. Después de todo, si los habitantes de, digamos, Bilbao deseaban fervientemente crear un gobierno local, ¿Cómo exactamente uno podría impedirlo? Municipalidades donde la iglesia o los propietarios aún contaban con apoyo popular presumiblemente habrían puesto a las mismas viejas autoridades de derecha en los cargos; los municipios socialistas o comunistas habrían puesto a burócratas de estos partidos; estatistas de derecha e izquierda formarían entonces confederaciones rivales que, a pesar de controlar sólo una fracción del antiguo territorio español, se declararían a si mismos el legítimo gobierno de España. Los gobiernos extranjeros se reconocen unos a otros – pero ninguno estaría dispuesto a intercambiar embajadores con una organización no gubernamental como la FAI, aún suponiendo que la FAI desease intercambiar embajadores con ellos, cosa que no haría. En otras palabras, la guerra armada podría terminar, pero la lucha política continuaría, y gran parte de España presumiblemente terminaría pareciéndose al Chiapas contemporáneo, con cada distrito o comunidad dividida entre facciones anarquistas y anti-anarquistas. La victoria final sería un proceso largo y arduo. La única manera de ganar realmente en los enclaves estatistas sería ganando a sus

hijos, lo que podría cumplirse mediante la creación de una vida obviamente más libre, más placentera, más bella, segura y relajada en las regiones no estatales. Las potencias capitalistas extranjeras, por otro lado, aunque no intervinieran militarmente, harían todo lo posible por eliminar la "amenaza del buen ejemplo" mediante boicots económicos y subversión, y volcando los recursos en zonas estatistas. Al final, todo probablemente dependerá del grado en que las victorias anarquistas en España inspiren insurrecciones similares en otros lugares.

El objetivo real de este ejercicio imaginativo es sólo señalar que no hay quiebres limpios en la historia. La vieja cara de la idea de ruptura, el momento en el que el Estado cae y el capitalismo es derrotado, es cualquier cosa pero no es para nada la victoria real. Si el capitalismo queda en pie, si se empiezan a comercializar las ideas alguna vez subversivas, es una muestra de que los capitalistas realmente ganaron. Perdiste; has sido cooptado. Para mí, esto es absurdo ¿Podemos decir que el feminismo ha perdido, que no logró nada, sólo porque la cultura corporativa se sintió obligada a pagar condenas por sexismo y los capitalistas comenzaron a comercializar libros feministas, películas y otros productos? Por supuesto que no: a menos que seas capaz de destruir el capitalismo y el patriarcado de un solo golpe, este es uno de los signos más claros de que se ha llegado a alguna parte. Presumiblemente cualquier camino efectivo a la revolución involucrará interminables momentos de cooptación, interminables campañas victoriosas, interminables pequeños momentos de insurrección o momentos de vuelo y autonomía encubierta. No me atrevo a especular lo que realmente podría llegar a ser. Pero para comenzar a avanzar en esa dirección, lo primero que tenemos que hacer es reconocer que nosotros, de hecho, ganamos algunas veces. De hecho, recientemente hemos estado ganando mucho. La pregunta es cómo romper el ciclo de la exaltación y de la desesperación para lograr alcanzar algunas visiones estratégicas (cuantas más mejor) sobre estas victorias construidas entre todos, para crear un movimiento acumulativo hacia una nueva sociedad.

LA NATURALEZA HUMANA:
UN CONCEPTO EXCEDENTARIO EN EL ANARQUISMO

Tomás Ibáñez

Un examen cuidadoso de lo que Proudhon, Bakunin, Kropotkin y otros fundadores del anarquismo escribieron acerca de la naturaleza humana, presenta el innegable interés de informarnos sobre algunos de los supuestos que guiaban su pensamiento, al mismo tiempo que evidencia la falacia de ese manido tópico que atribuye al anarquismo una visión excesivamente optimista de la naturaleza humana.

El interés que prestaron al tema de la naturaleza humana provenía, probablemente, de la necesidad de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la anarquía y, también, sobre la manera en la que esta podría afectar el desarrollo de los individuos. De hecho, era necesario examinar detenidamente el argumento según el cual determinadas características del ser humano hacían inviables los modos de vida colectiva propugnados por los anarquistas y, recíprocamente, había que reflexionar sobre las características que debía presentar el ser humano para que una sociedad sin coacción institucional fuese realmente posible. Asimismo, también había que preguntarse si la arquitectura social propugnada por los anarquistas favorecería, o no, el desarrollo de las potencialidades positivas del ser humano y si se necesitaría algún mecanismo de contención para neutralizar sus eventuales componentes negativos.

En lo que sigue, tras repasar brevemente los diversos enfoques de la naturaleza humana y lo que los anarquistas han dicho históricamente sobre ella, me detendré sobre el papel que debería ocupar en el anarquismo. Sin embargo, partiré del anarquismo como criterio para evaluar la relevancia de ese concepto, en lugar de evaluar el anarquismo a partir de determinados presupuestos sobre la naturaleza humana. A continuación, intentaré esbozar una posición anarquista en relación con dos grandes debates contemporáneos: el que versa sobre los fundamentos del respeto de los derechos humanos y el que trata de la eugenesia y del transhumanismo[2]. En ambos

debates la naturaleza humana se perfila, a menudo, como una última línea de defensa frente a la arbitrariedad, a las violaciones de la dignidad humana, o a los peligros de las biotecnologías.

¿A qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de la naturaleza humana?

Para saber cómo se sitúa el anarquismo en relación a las diversas posturas sobre la naturaleza humana puede ser útil empezar por cartografiarlas a grandes rasgos. Si bien es cierto que se distribuyen en un continuo que se extiende desde la afirmación dogmática de su existencia hasta su más completa negación podemos, sin embargo, dividirlo en dos grandes conjuntos. Uno, incluye a todos aquellos que defienden la realidad de la naturaleza humana y el otro a quienes niegan la existencia de cualquier referente material de este concepto.

Antes de repasar las diversas concepciones que coexisten –no sin tensiones– en el primer conjunto, debemos precisar, para evitar un mal entendido que suele originar falsos debates, que nadie, ni siquiera los que rechazan la realidad de la naturaleza humana, absolutamente nadie duda de la existencia de un *sustrato común* para toda la especie humana. Esa unidad de la humanidad se manifiesta, como explica por ejemplo Edgard Morin[3], en una variedad de planos que van desde las características morfológicas, anatómicas o fisiológicas hasta el plano genético, donde esa unidad hace que sea posible la fertilización cruzada entre todos los hombres y mujeres, independientemente de su origen étnico. Ocurre lo mismo en el plano cognitivo puesto que, la capacidad innata para adquirir el lenguaje y para desarrollar actividades simbólicas, es común a todos los miembros de la especie humana. Nadie duda de que todos los seres humanos poseemos una arquitectura neural común y que seamos *seres sintientes*, capaces de sufrir y de experimentar placer al igual que otros muchos seres vivos. Esa unanimidad indica claramente que es sobre un registro conceptual distinto al de la existencia de una amplia gama de rasgos comunes a toda la humanidad que se sitúa la división entre partidarios y detractores de la naturaleza humana.

Dicho sea de paso, el reconocimiento de la unidad fundamental de la especie humana tiende a descuidar con bastante frecuencia el margen de variabilidad que se manifiesta dentro de estos rasgos comunes y tiende, por lo tanto, a instituir como patrones normativos las tendencias dominantes, con los múltiples efectos de discriminación y de normalización que se derivan de ello, como queda de manifiesto, por ejemplo, en los que padecen los transexuales, entre muchas otras figuras de la estigmatización.

Volviendo al primero de los dos grandes conjuntos que he señalado, el formado por quienes defienden la existencia de la naturaleza humana,

resulta muy habitual diferenciar en su seno a los *universalistas* y a los *contextualistas*. Sin embargo, me parece más clarificador distinguir las diferentes concepciones de acuerdo con dos criterios que hacen referencia, respectivamente, al *modo de constitución* de la naturaleza humana y a su *modo de expresión*.

El primero de estos criterios enfrenta radicalmente a los defensores del *creacionismo* y del *naturalismo*. Como es bien sabido, los primeros afirman que la naturaleza humana vino de la mano de Dios y constituye, por lo tanto, una realidad inmutable que impone un respeto absoluto por el hecho mismo de su origen. Por el contrario, sus oponentes sostienen que el ser humano es integralmente un *ser natural* cuyas características se derivan de la evolución de la especie humana.

El *modo de expresión* de la naturaleza humana enfrenta a quienes consideran que sus componentes se manifiestan de forma *contextualista* y a los defensores de una expresión *incondicionada*. Los primeros sostienen que las características constitutivas de la naturaleza humana existen bajo la forma de unas *potencialidades* que solo se manifestarán y se desarrollarán si el contexto en el que transcurre la vida del individuo las selecciona y las favorece. Los segundos creen que esos rasgos constituyen realidades *preformadas* que determinan el comportamiento de los seres humanos con independencia de las circunstancias.

Se impone aquí una digresión acerca de la controversia en torno a *lo innato* y *lo adquirido*, o a *la naturaleza* y *la cultura* porque, aunque esta polémica que agitó durante un tiempo la cuestión de la naturaleza humana resulta hoy muy anticuada, el hecho de que un anarquista tan renombrado como Noam Chomsky defienda las tesis del innatismo nos obliga a recordar brevemente su contenido. Frente a las concepciones del innatismo, según las cuales los rasgos fundamentales de la naturaleza humana –vengan de la mano de Dios o se hayan construido durante la evolución– están inscritos en nuestro patrimonio genético, los culturalistas argumentan, por su parte, que esos rasgos se forman en el medio cultural en el que el individuo se desarrolla. Así, por ejemplo, un defensor del origen social y cultural del ser humano, como el antropólogo Marshall Sahlins[4], dice: "la cultura 'es' la naturaleza humana" y añade que, paralelamente a la selección natural, es "la larga historia de la 'selección cultural' la que ha conducido al Homo sapiens."

En realidad, lo innato y lo adquirido están tan estrechamente entrelazados y reaccionan entre sí de tal manera que se extiende la duda sobre la pertinencia de esa distinción con respecto a muchas de las características humanas. Por un lado, la plasticidad neuronal hace que la cultura y las experiencias prácticas –en particular las relacionadas con el uso de herramientas– modifiquen nuestra arquitectura neuronal durante la evolución lo cual evoca, por cierto, una especie de neo-lamarckismo. Por otro lado, resulta

que la expresión de un gen no da lugar de forma automática a un determinado rasgo fenotípico, sino que esa expresión depende de la interacción del gen con el medio ambiente por lo que, en última instancia, no hay nada que sea enteramente innato o totalmente adquirido. Fin de la digresión.

En el segundo gran conjunto, el que está formado por quienes niegan la existencia de la naturaleza humana, encontramos una serie de orientaciones filosóficas que se inscriben globalmente en una opción *antinaturalista*[5]. Esta opción es entendida, no como negación de la inserción de los seres humanos en el reino animal, o como una contestación del evolucionismo, sino en el sentido de remitir la construcción del ser humano a *sus propias prácticas* en lugar de atribuirla a fenómenos naturales ajenos a sus actividades idiosincrásicas. La corriente antinaturalista tiene profundas raíces en la concepción historicista proveniente de los románticos alemanes del siglo XVIII y considera que, lejos de tener una esencia constitutiva, el ser humano es el resultado de las circunstancias históricas y sociales en las que está inmerso. También encuentra puntos de unión con Marx y con las reflexiones de Nietzsche sobre *la auto-creación del hombre* y, más recientemente, con José Ortega y Gasset, para "quien el hombre no tiene naturaleza, tiene... historia"; o con el existencialismo de Jean-Paul Sartre[6]. Señalemos también que la importante influencia durante las últimas décadas del postestructuralismo y del pensamiento de Foucault ha hecho crecer las filas de quienes niegan cualquier realidad a la naturaleza humana y se inclinan claramente hacia posiciones construccionistas.

El anarquismo y la naturaleza humana

Como se quejaba Foucault, existe a menudo una distancia considerable entre lo que alguien dice y lo que dicen que dijo pero, tratándose de lo que dicen los anarquistas sobre la naturaleza humana, esa distancia resulta propiamente abismal. Cabría esperar que las críticas dirigidas al anarquismo, en base a su supuesta concepción de la naturaleza humana, partiesen realmente de esa presunta concepción. Sin embargo, es el camino inverso el que se suele seguir habitualmente, ya que es a partir de las características que se atribuyen al anarquismo cómo se le asigna una determinada concepción de la naturaleza humana; sin molestarse en averiguar qué dice realmente al respecto.

En efecto, es bastante común atribuir al anarquismo la idea de que es posible y deseable construir un tipo de sociedad donde reinarían la justicia social y la libertad entre iguales en ausencia de dispositivos de sujeción, o reduciéndolos a su más simple expresión. Sin embargo, a partir de esa caracterización, que es sin duda bastante acertada, el peso de las creencias domi-

nantes acerca de la naturaleza humana induce un razonamiento en cascada totalmente falaz.

El primer paso de ese razonamiento consiste en postular que, para que ese tipo de sociedad fuese posible, se necesitaría como requisito previo que la naturaleza humana presente unas características muy particulares. Se precisa inmediatamente que la naturaleza humana requerida por ese tipo de sociedad debe ser muy similar a la descrita por Rousseau bajo la forma del *buen salvaje* –posteriormente corrompido por la sociedad existente–. Por último, se suscribe la idea de que la naturaleza humana, lejos de corresponder a la concepción de Rousseau estaría mucho más cerca de la de Hobbes –*homo homini lupus*– para quien el egoísmo forma parte, de manera indeleble, de la naturaleza humana.

Una vez que estas premisas se han establecido, de forma totalmente gratuita, es fácil extraer una doble conclusión carente de cualquier validez lógica: en primer lugar, los anarquistas se adhieren a una visión optimista de la naturaleza humana y, en segundo lugar, ya que esta concepción obviamente falsa es necesaria para la aceptación de las tesis anarquistas, se deduce que estas también son falsas. En suma, la anarquía es muy bella, pero como no se puede cambiar la naturaleza humana y como esta la contradice, resulta que la anarquía es imposible. Como dice Dupuis-Déri[7], esto equivale a afirmar que la dominación y la jerarquía están inscritas en nuestros genes.

En realidad, lo que resulta totalmente falso en cuanto nos tomamos la molestia de examinar el discurso anarquista[8], es que se caracterice por asumir una concepción de la naturaleza humana cercana a la de Rousseau. En general, las figuras clásicas del anarquismo se inclinan, más bien, por enfatizar la plasticidad del ser humano, destacando que se compone tanto de rasgos positivos como negativos. De hecho, consideran que estos rasgos entran a menudo en conflicto y, por eso, debemos estar siempre en alerta y reconstruir constantemente las condiciones de la libertad para que una vida colectiva sin coerción sea posible. Lejos de ser ingenuamente optimista, Proudhon señaló, por ejemplo, que en la medida en que la naturaleza humana no puede separarse del contexto social en el que se forja, sólo puede ser agresiva, egoísta, dominante, ya que la vida social implica siempre conflictos de intereses que solo se resuelven mediante sucesivos contratos.

En cuanto a Kropotkin –como lo muestra, en particular, Renaud Garcia en su Tesis–, lejos de constituir un darwinismo a la inversa, su postura no se reduce a sustituir el egoísmo por la solidaridad. De hecho, no tiene ninguna necesidad de postular una visión optimista de la naturaleza humana como condición para la viabilidad del anarquismo ya que su concepción *contextualista* implica que, para que la sociedad anarquista sea posible, basta con que la naturaleza humana presente potencialidades que sean compatibles

con ella. Es la propia sociedad libertaria la que favorecerá la manifestación de aquellos aspectos de la naturaleza humana que permitan su adecuado funcionamiento.

Volviendo a la tipología de las concepciones de la naturaleza humana descritas anteriormente, podemos ver que la mayoría de los pensadores anarquistas, independientemente de los matices que les separan y, a veces, de las fluctuaciones que experimenta su propio pensamiento, comparten una concepción muy distante de la versión metafísica de la naturaleza humana y participan de *una concepción naturalista de corte contextualista.* Además, la mayoría de los teóricos anarquistas retoman la definición del ser humano como un *animal social*: es el caso de Proudhon, como ya hemos visto; asimismo el de Kropotkin, para quien la sociedad existe antes que el hombre; y también de Bakunin, quien no concibe el ser humano fuera de la sociedad.

En este sentido, se entiende perfectamente que el anarquismo, como acertadamente señala Dupuis-Déri, no tiene ninguna necesidad de asumir una visión optimista de la naturaleza humana, ya que es el entorno social el que promueve o inhibe la expresión de las distintas posibilidades que esta ofrece. Un entorno libertario favorecería, por así decirlo, la eclosión de seres humanos capaces de adaptarse fácilmente a las condiciones no coercitivas de ese entorno. Es decir, capaces de vivir libremente en armonía.

Es cierto, sin embargo, que frente a la idea de cierta *maleabilidad social* o, incluso, de una producción social del ser humano, Chomsky hizo oír su voz discordante, claramente alineada con las concepciones de la naturaleza humana propias del innatismo.

En su debate con Chomsky[9] –que, sea dicho de paso, no se centra en la cuestión de la naturaleza humana, contrariamente a lo que sugiere el título del libro que lo recoge–, Foucault le rebate la idea según la cual se puede fundamentar la justicia y otros valores similares en las características de la naturaleza humana, y declara: "No podéis impedir que crea que esas nociones de naturaleza humana, de justicia, de realización de la esencia humana, son nociones y conceptos que se formaron dentro de nuestra civilización, dentro de nuestro tipo de conocimiento, en nuestra forma de filosofía y que, por lo tanto, forman parte de nuestro sistema de clases, y no podemos, por muy lamentable que resulte, recurrir a esas nociones para describir o justificar una lucha que debería –que debe en principio perturbar los cimientos mismos de nuestra sociedad." De hecho, Foucault considera el concepto de naturaleza humana como un simple «indicador epistemológico para designar ciertos tipos de discurso», mientras que para Chomsky la naturaleza humana hace referencia a una realidad sustancial, ya que se compone de «... una masa de esquematismos, de principios organizadores innatos que guían nuestro comportamiento social, intelectual e individual...».

En una entrevista más reciente, Chomsky[10] reitera firmemente su creencia en la existencia de una naturaleza humana fija y relativamente bien definida: «Hay, sin duda, una naturaleza humana muy específica y, con respecto a los problemas humanos, no hay pruebas de que haya cambiado por lo menos en los últimos 50.000 años... No puede albergarse ninguna duda seria sobre el hecho de que existe una naturaleza humana intrínseca... [...] No hay duda de que la naturaleza humana, creada de una vez por todas, impone límites a las posibilidades que tienen las sociedades de funcionar de forma satisfactoria...»

Las reticencias de Chomsky frente a la idea de la *maleabilidad* del ser humano son perfectamente comprensibles cuando se piensa que lo que se desprende de esa idea es que *podemos hacer lo que queramos del ser humano*, lo cual es efectivamente peligroso, especialmente si se tiene en cuenta que el verbo *podemos* se refiere aquí, en principio, a los sectores socialmente dominantes. Sin embargo, no es menos peligroso confiar, para contrarrestar ese peligro, en una naturaleza humana innata, fija, determinada, dada de una vez por todas. Lo que Chomsky no parece ver es que tiene que elegir entre la afirmación de una naturaleza humana ya dada en el momento de nacer y el anarquismo en tanto que exigencia de libertad, porque los dos son incompatibles[11]. De hecho, si como dice Charles Larmore[12], una parte importante de la herencia de la Ilustración consiste en situar la fuente de las normas morales, ya no en Dios, sino en la naturaleza del hombre, se ve con claridad cuánto debe Chomsky a las tesis de la ideología de la Ilustración, para bien y para mal.

La naturaleza humana parasita la problemática del anarquismo

Aunque la naturaleza humana tal y como la concebía Kropotkin se alejaba considerablemente de las concepciones metafísicas dominantes en su tiempo y todavía influyentes hoy en día, este se equivocaba cuando la interrogaba en busca argumentos que justificasen la posibilidad de una sociedad anarquista. De hecho, es en otros registros –de tipo político, social, ético, etc.– donde esta posibilidad debe basarse, suponiendo que tal tipo de sociedad pueda efectivamente existir. El anarquismo no puede justificarse por ser lo que mejor se adaptaría a la naturaleza humana, o porque permitiría su expresión más lograda. Recurrir a ese tipo de argumento es entrar exactamente en el juego de quienes niegan la posibilidad de la anarquía alegando su incompatibilidad con la naturaleza humana y es caer en la trampa de utilizar *la misma lógica argumentativa* que inspira su discurso.

Tratándose de anarquismo no hay ninguna naturaleza humana a respetar o a realizar en su plenitud. Lo primero es la decisión de desarrollar cierta forma de vida, es la elección del tipo de seres humanos que queremos ser y

es el esfuerzo por hacer avanzar las condiciones sociales que nos parezcan más deseables y, todo esto, enmarcado, por supuesto, en el campo de los valores. Esto significa que el anarquismo no es una cuestión que se dilucida en el campo de lo que *es* sino en el campo del *deber ser*. Es decir, en el ámbito de lo normativo y es, en ese marco, donde debe situarse su discusión. Esto coloca fuera de juego la cuestión de la naturaleza humana porque no podemos naturalizar lo normativo. No es en nuestra naturaleza humana donde residen los valores, es en el ámbito social donde se forjan y es la historia la que marca su constitución; lo que significa, en particular, que los valores son enteramente *contingentes*. Esta contingencia de los valores, junto con el hecho de que el ámbito normativo solo tiene sentido si hay posibilidad de elección, explica que la noción de naturaleza humana conlleve unas implicaciones que son, sencillamente, contradictorias con el anarquismo.

Es cierto que uno no se involucra en la lucha en pro de ciertas condiciones de vida y en contra de otras si no tiene una idea de lo que es deseable y positivo para el ser humano, pero esto no remite a una determinada concepción de la naturaleza humana y, ni siquiera, a la idea de la existencia de una naturaleza humana. Así, por ejemplo, está claro que el respeto para con todos los seres humanos constituye una exigencia fundamental, pero no hay ninguna necesidad de postular que son ciertas características de la naturaleza humana las que impelen a ese respeto, basta con adoptar y defender los valores que lo propugnan. Del mismo modo, la dignidad humana no es una propiedad que poseeríamos naturalmente por el mero hecho de ser humanos, es un concepto elaborado históricamente y que tan solo nos obliga porque ha sedimentado en nuestra cultura, pero que también podemos instituir mediante una decisión normativa explícita.

No nos equivoquemos, la cuestión de la naturaleza humana es totalmente ajena a la problemática del anarquismo y la única relación que mantiene con él es la de servir como señuelo para enzarzarlo en unos debates absurdos. Dicho esto, en la medida en que la idea de que existe una naturaleza humana tiene efectos de poder, el anarquismo no puede limitarse a ignorarla, sino que debe mostrarse beligerante en contra de su influencia.

Derechos Humanos y naturaleza humana

La intrincación de los dominios constituidos por los «valores humanos», por un lado, y por los «derechos humanos», por otro, aconseja que separemos los planos normativos y jurídicos para delinear una posición anarquista sobre la relación entre la naturaleza humana y los derechos humanos. De hecho, en la medida en que en el ámbito de los llamados *derechos naturales* la declaración de un derecho es, al mismo tiempo, una afirmación de

valor, se puede abordar, en un primer momento, la cuestión de los derechos humanos desde un ángulo puramente normativo.

En tanto que se encuentran dentro del espacio normativo, está claro que, pese a lo que digan los defensores de la *primacía de los derechos*, los derechos humanos no remiten necesariamente al concepto de la naturaleza humana. Sin embargo, es a menudo en términos de una obligación moral exigida por las características fundamentales de la naturaleza humana cómo se intenta fundamentarlos, aunque esto puede resultar de una mera preocupación por ampliar su margen de seguridad. Por ejemplo, puede corresponder a la idea de que es la mejor forma de ponerlos a resguardo de las fluctuaciones contextuales de tipo político, cultural o de otra índole, que puedan afectar a las decisiones normativas, mientras que la naturaleza humana permanecería, por definición, impermeable a esas fluctuaciones, excepto tal vez en el muy largo plazo.

Esta apelación a la naturaleza humana como la base sobre la cual fundamentar los derechos humanos debería despertar, en principio, escasas reticencias porque es cierto, como afirma Charles Taylor[13], que «atribuimos derechos en función de nuestra concepción de lo qué es el ser humano» y que es nuestra representación de lo que define al ser humano la que, en última instancia, guía la elección de nuestros valores. Excepto que reconocer la importancia decisiva del papel desempeñado por la idea que nos hacemos del ser humano no nos obliga a aceptar la existencia de una naturaleza humana. De hecho, nuestra concepción de *lo que es un ser humano* se construye a partir de elementos socio-históricos, culturales, ideológicos y políticos que son completamente independientes de cualquier referencia a una supuesta naturaleza humana.

Atribuir a los seres humanos unos derechos provistos de un valor *incondicional* –es decir, válidos para todos sin la menor distinción–, afirmar la inviolabilidad de los derechos individuales, declarar que hay cosas de las que no podemos privar a ningún ser humano. Todo esto merece, sin duda, que lo defendamos con toda nuestra energía. Pero, ¿por qué? ¿Debido a que el respeto de la naturaleza humana nos lo exige o porque decidimos que así debe ser? Ciertamente, la *universalidad*, entendida como aquello que es válido para todos los seres humanos sin excepción puede ser requerida por el reconocimiento de una naturaleza común, pero también puede provenir simplemente de *nuestra decisión* de hacer de la igualdad entre todos los seres humanos un requisito moral. Si nos decantamos por la tesis de la naturaleza común, es esa naturaleza común la que nos impone la incondicionalidad de los derechos y no tenemos, entonces, más opción que someternos y aceptar. Si, por lo contrario, la incondicionalidad proviene tan solo de nuestra decisión, es de nuestra autonomía de donde surge. Entre la sumisión y la autonomía la elección anarquista no debería dar lugar a dudas.

Por supuesto, la cuestión de los derechos humanos no se agota en el ámbito normativo, la dimensión jurídica constituye un aspecto esencial. En efecto, en la medida en que la afirmación de un valor no equivale a afirmar un derecho, no bastaría con proclamar un valor para asegurar su respeto, ya que es sólo instituyéndolo explícitamente como un derecho que se establece la posibilidad de apelar a una sanción social formal en caso de una vulneración. Como nos lo recuerda Bernard Williams[14]: «Una cosa es saber si algo es bueno y deseable, y otra saber si se trata de un derecho». Para entender cabalmente esa distinción basta con pensar por un instante en la enorme diferencia que media en el plano psicológico entre impedir a alguien hacer algo que *quiere hacer,* o impedirle hacer algo que *tiene el derecho de hacer*. Los derechos remiten no sólo a lo que *debería ser*, sino que implican que quien los viola es merecedor de una condena formal, ya que no comete sólo un acto moralmente reprobable, sino también un acto ilegal. La asignación de derechos otorga, por lo tanto, la posibilidad de emprender acciones ante la justicia, con independencia de la naturaleza del órgano encargado de impartirla, para garantizar su respeto. Intuyo que, en la medida en que los derechos implican sanciones formales, eso puede representar un problema para el anarquismo. Sin embargo, si he tratado de esbozar algunas reflexiones sobre la relación entre el anarquismo y los derechos humanos desde el punto de vista normativo, mis lagunas en la problemática de la relación entre el anarquismo y el derecho me aconsejan no aventurarme en ese campo.

El anarquismo y la eugenesia positiva

Con el desarrollo de las biotecnologías la posibilidad de producir *seres humanos genéticamente modificados* ha dejado de ser un mero producto de la imaginación, lo cual no podía sino reavivar los debates sobre la naturaleza humana. Si la eugenesia negativa –es decir, la intervención genética con fines puramente terapéuticos– no suscita demasiadas objeciones, no ocurre lo mismo con la eugenesia positiva. De hecho, las fuertes controversias sobre el uso eventual de la ingeniería genética para *mejorar* el patrimonio genético de la especie humana, dibujan dos campos radicalmente opuestos.

Pensadores como Peter Sloterdijk[15], por ejemplo, y la corriente transhumanista –de la que existe también una variante supuestamente anarquista[16]– apoyan esa modalidad de eugenesia, mientras que un importante sector se muestra radicalmente hostil partiendo de un conjunto de consideraciones que tienen poco más en común que ese común desacuerdo.

¿Se puede esbozar una posición anarquista en ese debate? Creo que sí, pero antes puede ser útil repasar brevemente las diversas posturas que están

en conflicto y, para ello, me apoyaré ampliamente en la obra de Stéphane Haber[17].

Según Sloterdijk, las biotecnologías no hacen otra cosa que proseguir las viejas prácticas que han *dado forma al ser humano* a través del uso que éste ha hecho de las técnicas y herramientas que nunca ha dejado de inventar. En lugar de escandalizarnos, más valdría abandonar conceptos trasnochados, tales como la ilusoria intangibilidad del ser humano y aceptar la posibilidad de establecer una relación instrumental con sus genes. Parafraseando a Stéphane Haber, lo que está en juego según Sloterdijk es «poner a disposición de las generaciones futuras un equipamiento genético que permita a sus miembros alcanzar un nivel de desarrollo ético y de plena realización de las mejores posibilidades que el hombre lleva en sí.» Desde ese punto de vista, lo que está en juego es de tal magnitud para el futuro de los seres humanos que no debemos tener miedo de zarandear algunos tabúes ancestrales y discutir la posibilidad de una reprogramación mundial de la especie tan pronto como podamos llevarla a cabo.

En el otro campo encontramos, por un lado, los que santifican la naturaleza humana y *fetichizan el genoma humano* de tal forma que, intervenir sobre nuestro patrimonio genético, sería cometer un crimen imperdonable contra la especie humana. El embrión humano debe ser absolutamente preservado, por principio, de cualquier intento de intervención genética.

Hay, por otro lado, quienes apelan, simplemente, al *principio de precaución* ante nuestra ignorancia del conjunto de efectos que las manipulaciones genéticas pueden producir a más o menos largo plazo. Argumentan que, dada la magnitud de los posibles peligros para la vida humana, el principio de precaución debería bastar para condenar cualquier intento de jugar al aprendiz de brujo.

Encontramos, por último, un argumento más filosófico desarrollado por Habermas[18] cuando examina el efecto de las manipulaciones genéticas sobre la condición del ser humano como agente moral. La intervención genética en el embrión hace que el ser al que éste dará finalmente lugar, habrá sido *determinado intencionalmente por un tercero*; es decir, por la voluntad de otro ser humano. Esto marca una diferencia fundamental con las múltiples determinaciones impersonales que intervienen en cualquier ontogenia. Sin embargo, la idea de que somos agentes capaces de actuar por nosotros mismos es incompatible con la idea de que somos seres que han sido programados y fabricados intencionalmente, y esta incompatibilidad bastaría para descalificar cualquier tentación eugenésica.

Lo que está en el centro de las consideraciones de Habermas es, por lo tanto, *la naturaleza de las determinaciones* que se ejercen sobre el ser humano y su tesis es que, la *suplantación humana* de unas determinaciones

que deberían conservar un origen natural, excluye la posibilidad misma de la autonomía del ser humano. Desde el punto de vista anarquista se podría añadir que, en la medida en que favorecer la autonomía consiste en *reducir las determinaciones* que se ejercen sobre el ser humano, el hecho de intervenir sobre su patrimonio genético añade nuevas determinaciones que provienen, esta vez, de la voluntad de los demás, y eso sería suficiente para justificar la oposición anarquista a esas intervenciones.

Sin embargo, me parece que la posición anarquista en este debate no puede ser la de una *oposición por principio y definitiva* frente a las intervenciones genéticas sino, más bien, la de una simple no admisión *coyuntural y provisional*. Esa inadmisibilidad provisional debería apoyarse en el *principio de precaución*, por un lado, pero en un sentido diferente del que se invoca por regla general y, por otro lado, podría apoyarse sobre la línea argumentativa de Habermas acerca de las condiciones de posibilidad de la autonomía, pero eliminando sus *presuposiciones naturalistas*.

En primer lugar, el tipo de principio de precaución que el anarquismo está legitimado a invocar contra la intervención genética se basa en el hecho de que las condiciones de esa intervención no se formulen en abstracto, sino en el contexto social específico que, por ahora, es el nuestro. Esto significa que los dispositivos de dominación y las formas capitalistas que caracterizan nuestra sociedad, orientarán *inevitablemente* las intervenciones genéticas hacia la formación de un biopoder cada vez más avasallador, y hacia la subordinación de los cambios genéticos a los beneficios económicos que puedan producir.

Asimismo, las actuales condiciones en las que funciona la ciencia no garantizan que la abstención de *experimentar* con seres humanos, o la obligación de no asumir el riesgo de producir en ellos unos cambios irreversibles que no desearían, sean escrupulosamente respetadas. Dicho esto, si las condiciones sociales cambian radicalmente en un sentido libertario, esta oposición debería, obviamente, ser reconsiderada a la luz de las nuevas coordenadas políticas, económicas, científicas y éticas, allanando así el camino para un nuevo debate cuyo desenlace no se puede predecir.

En segundo lugar, sobre la cuestión de la autonomía del ser humano, el anarquismo sólo puede aprobar el enfoque que sitúa la autonomía como uno de los principales valores de los que hay que partir para enjuiciar la eugenesia. Cosa distinta, es suscribir también la tesis de que el hecho mismo de que se realice una intervención genética para lograr un resultado perseguido por una voluntad exterior al sujeto signifique que éste ya no puede constituirse como un agente autónomo. También resulta difícil seguir a Habermas cuando extrae de esta tesis una especie de mandamiento moral que excluye, *por principio*, la intervención sobre el genoma y que podría formularse de la

siguiente manera: *no toquéis los genes, dejad que la naturaleza siga su curso si queréis mantener la posibilidad de la autonomía*.

No puedo evitar retomar aquí la línea argumentativa sobre la que se basa éste artículo. En efecto, si el anarquismo no puede asumir la idea de dejar actuar a la naturaleza, para que la naturaleza humana tenga las características que posibiliten la autonomía del sujeto, es en parte debido a que no es en la naturaleza humana donde está inscrita la autonomía del sujeto. No se trata de una disposición que los seres humanos llevaríamos en nuestros genes, sino que se inscribe en una serie de valores y de prácticas que han sido construidas en el curso de la historia humana y que, hoy, forman parte de ciertas ideologías políticas, entre ellas el anarquismo. Es, por lo tanto, en ciertas corrientes políticas, tales como el anarquismo donde radica la posibilidad conceptual y práctica de la autonomía, y es del vigor de esas corrientes que depende su desarrollo más que de dejar, o no, en manos de la naturaleza la exclusividad de nuestra construcción genética.

Además, dejando de lado el hecho de que resulta difícil imaginar una relación directa entre los genes y las capacidades morales, hay una amplia gama de intervenciones genéticas que no se traducen, en absoluto, en una especie de *programación* de la capacidad de autodeterminación del individuo en tanto que agente moral. Así que, manteniendo firmemente el principio de precaución en los términos formulados más arriba, no habría nada en el anarquismo que se opusiese *por razones de principio* a las intervenciones genéticas.

En última instancia, por lo tanto, es en el nombre de ciertos *valores* que son cruciales para el anarquismo como éste debe valorar la conveniencia o no de la eugenesia, y no en nombre de una naturaleza humana intangible, impregnada de una sacralidad que la sitúa fuera del alcance de las decisiones humanas y que obligaría a su absoluto respeto por el simple hecho de su supuesta existencia.

Notas

1. Publicado en la revista Réfractions, nº 33, Noviembre 2014. Traducción del autor.
2. Véase, a propósito del transhumanismo, el artículo de Pierre Sommermeyer (2014). L'avenir radieux de la technologie. *Réfractions*, *32*, 7-22.
3. Edgard Morin (2001). *La méthode 5. L'identité humaine*. París: Seuil.
4. Marshall Sahlins (2008). *La Nature humaine: une illusion occidentale*. París: Éditions de l'Éclat, 2009.
5. Véase sobre esta cuestión Stéphane Haber (2006). *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*. París: PUF.
6. Jean-Paul Sartre (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. París: Nagel.
7. Véase Francis Dupuis-Déri (2014). Anarchisme et nature humaine: domi-

nation contre autonomie. *Cahiers de Psychologie Politique*, *24*. Disponible en: http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=2733

8. Véanse, entre otros, los excelentes trabajos de David Morland.(1997). *Demanding the impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth-Century Social Anarchism*. Londres: Cassell y de Renaud Garcia (2012). *Nature humaine et anarchie: la pensée de Pierre Kropotkine*. Thèse de Doctorat. Lyon: École Normale Supérieure de Lyon.

9. Noam Chomsky y Michel Foucault (1974). *Sur la Nature Humaine*. Bruselas: Éditions Aden, 2006.

10. Noam Chomsky y Jean Bricmont (2009). *Raison contre pouvoir, le pari de Pascal*. París: L'Herne.

11. Véase al respecto el texto de la anarquista feminista L. Susan Brown (1993). Anarchism, existentialism and human nature. *En* L.S.Brown: *The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism.* Montreal: Black Rose Books.

12. Charles Larmore (1993). *Modernité et morale.* París: PUF.

13. Charles Taylor (1997). *La liberté des Modernes.* París: PUF.

14. Bernard Williams (2005). *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument.* Princeton: Princeton University Press.

15. Peter Sloterdijk (1999). *Règles pour le Parc Humain*. París: Mille et Une Nuits, 2000.

16. Véase anarcho-transhumanism.net

17. Véase el excelente libro de Stéphane Haber (2006). Op.cit.

18. Jürgen Habermas (2001). *L'avenir de la Nature Humaine*. Vers un eugénisme libéral? París: Gallimard, 2002.

LA PARADOJA DE LA GUERRA:
PIERRE CLASTRES EN PERSPECTIVA ANARQUISTA

Augusto Gayubas

En uno de los manuscritos compuestos pocos años antes de morir, recopilados por Élisée Reclus y Carlo Cafiero en el volumen póstumo *Dios y el Estado*, el influyente pensador anarquista Mijail Bakunin afirmó que "la conquista no sólo es el origen, es también el fin supremo de todos los Estados"[1]. El "fin supremo" se puede entender a partir de la lógica expansiva característica del Estado que se manifiesta, no solamente en un sentido territorial ("entre todos los Estados que existen uno junto al otro, la guerra es permanente y su paz no es más que una tregua"), sino también internamente, como penetración en la vida social. Sin embargo, en lo que refiere al "origen", la idea de conquista adquiere otra relevancia: ya sea que, en términos históricos, se pueda proponer la emergencia del Estado a partir de la conquista militar de un grupo social sobre otro (como, de hecho, investigaciones actuales en el campo de la historia y de la arqueología permiten pensar, siquiera como posibilidad, en una serie de contextos primarios de aparición de lo estatal), o que dicha "ruptura" (como la denomina el antropólogo Pierre Clastres) involucre otro tipo de condiciones o factores, permanece un hecho difícil de evadir: en el origen, el Estado se constituye mediante la conquista de la capacidad de decisión política y militar de la comunidad.

Semejante observación explica en alguna medida la importancia atribuida por algunos renombrados anarquistas, y posteriormente por antropólogos de un modo u otro influidos por enunciados nacidos del pensamiento ácrata, al estudio de sociedades no estatales del registro etnográfico (aquellas en las que la capacidad política y militar, lejos de ser capturada por un órgano de poder centralizado, permanece en el cuerpo social). E incluso ello pudo influir en algunos análisis de sociedades del pasado remoto que ofrecen alguna información sobre formas de sociabilidad opuestas (y anteriores) a la dominación estatal, y sobre las circunstancias de aparición de instancias de jerarquización y de dominación sociopolítica[2].

En efecto, no parece casual que el estudio antropológico de sociedades no estatales se haya valido en no pocas ocasiones, a lo largo del siglo XX (y con un renovado entusiasmo en los últimos años), de terminología e ideas asociadas a pensadores anarquistas (algunos de ellos, como Piotr Kropotkin y los hermanos Reclus, promotores ellos mismos de un abordaje antropológico de las sociedades humanas)[3]. Las agudas reflexiones de los autores ácratas sobre los principios de organización social que deberían regular una sociedad no estatal a construir, resultaron una contribución de peso para analizar contextos en los que dichos principios (autonomía, solidaridad, ayuda mutua) estaban operativos en situaciones contemporáneas. Como resume William Angelbeck, "estos principios, aplicados a diversas expresiones locales, reflejan cómo los grupos anárquicos organizan sus prácticas diarias"[4].

Significativamente, entre las prácticas características de las "sociedades anárquicas" que enumera Angelbeck a partir de su estudio de sociedades del pasado remoto, se cuenta la guerra. En efecto, contra las evaluaciones excesivamente optimistas que ven en toda sociedad no estatal la realización de un ideal igualitario y pacífico, del mismo modo que contra la lectura anarcoprimitivista que presenta a la guerra como un mero subproducto de la domesticación y del proceso de jerarquización social, el reconocimiento de la presencia de guerra en contextos no estatales permite reflexionar acerca de la relación entre esta práctica de violencia externa y las dinámicas de solidaridad interna, es decir, sobre los efectos de esta "práctica anárquica" en la "descentralización del poder"[5].

Esto apunta a un dato de importancia que ya hemos mencionado: la conquista (por parte de un grupo) de la capacidad política de la comunidad es a la vez la conquista de su capacidad militar. El Estado se constituye a partir de la monopolización de la violencia; esto implica una *expropiación*, operada sobre la comunidad, del uso de la violencia, lo cual nos advierte sobre el significativo hecho de que la capacidad militar puede pensarse como intrínseca a lo político en contextos no estatales, y que, de hecho, uno de los fundamentos para el sostenimiento de la autonomía de una comunidad no estatal puede encontrarse en su libre determinación para la guerra. En ello reside, en buena medida, el interés que merece, desde una perspectiva antropológica, el estudio de la guerra en sociedades no estatales ("sociedades anárquicas"). Tal preocupación, de hecho, no parece ajena al pensamiento de Kropotkin, quien, si bien a la hora de reflexionar sobre las sociedades del registro etnográfico y sobre la "evolución social" (en el marco de un pensamiento tributario de las tesis de Darwin) enfatizaba los mecanismos consensuales de la vida social, en su formulación sobre la constitución de asociaciones voluntarias en una sociedad comunista libertaria a construir

advertía que aquella debía tener presentes, entre otros principios, la "protección mutua" y la "defensa del territorio"[6]. Esto nos conduce a la obra de Pierre Clastres.

La sociedad contra el Estado

De acuerdo con el filósofo Ángel Cappelletti, un precursor evidente de la antropología política de Clastres es, precisamente, Kropotkin[7]. Este pensador, al vincular sus reflexiones teóricas con testimonios etnográficos y etnohistóricos disponibles hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, cuestionó la ecuación a la sazón dominante que asimilaba sociedad con Estado (típicamente expresada en el pensamiento contractualista). Siguiendo en este punto a Bakunin, sostuvo que "el Estado no es más que una de las formas revestidas por la sociedad en el curso de la historia"[8]. Este reconocimiento del carácter social de las comunidades no estatales tiene importancia en la medida en que supone una rotunda negación de la idea del contrato como fundador de la sociedad (es decir, del Estado como fundamento de lo social), cuya premisa es la existencia de un estado de naturaleza extraño a lo social, caracterizado por una hipotética "carencia de orden" (cuya expresión extrema es la "guerra de todos contra todos" formulada por Hobbes)[9]. Contra este tipo de formulaciones filosóficas escribiría Bakunin que la idea de un contrato tácito es un "indignante disparate":

> ¡Una ficción absurda, y lo que es más, una ficción perversa! ¡Una lamentable burla! Suponen que mientras yo estaba en una condición incapaz de querer, de pensar y de hablar, me até junto con todos mis descendientes a la esclavitud perpetua, sólo por haberme dejado colocar en la situación de la víctima sin elevar protesta alguna[10].

De acuerdo con Kropotkin, en cambio, y tal como resume Angelbeck,

> los humanos han sobrevivido y proliferado durante la mayor parte de su historia evolutiva en sociedades sin gobierno. Mientras que, como humanos, podemos no haber sido siempre formalmente gobernados, hemos sido siempre sociales[11].

Los análisis basados en testimonios etnográficos contemporáneos, sumados a indagaciones arqueológicas, demuestran hoy pertinente esta reflexión del revolucionario.

En el marco de los estudios antropológicos del siglo XX, Clastres es uno de los investigadores que con más énfasis ha reconocido la presencia de lo político (como en su momento hiciera Kropotkin en relación con lo social) en contextos de organización no estatal. Ello se enmarca en la crítica que el autor dirige contra los enfoques evolucionistas y etnocéntricos sobre las "sociedades primitivas" de los registros etnográfico y etnohistórico. De

acuerdo con Clastres, el carácter *incompleto* (sin Estado, sin poder, sin política) adjudicado por no pocos estudiosos a las sociedades no estatales, parte de una percepción sesgada según la cual la *carencia* se define a partir de aquello que está presente en la sociedad del investigador y, por lo tanto, se considera *ausente* en la sociedad estudiada. Esto se inserta en una imagen según la cual la sociedad occidental representa el parámetro de civilización a partir del cual juzgar toda forma social, estableciendo escalas de lo simple a lo complejo, de lo primitivo a lo civilizado, de lo incompleto o poco desarrollado a lo completo o desarrollado. Aun cuando esta formulación así planteada sea característica de los esquemas de pensamiento más clásicos del evolucionismo aplicado a lo social, su presencia con diversos matices en las décadas en que escribió Clastres permiten comprender la radicalidad de sus denuncias. Tal como comenta Eduardo Viveiros de Castro, los enunciados de Clastres forman parte

> de una lenta transformación de una imagen del Otro definida por la falta o la carencia, por su distancia privativa en relación con el Yo, en una figura de alteridad dotada de endoconsistencia, de autonomía en relación con la imagen de nosotros mismos y, como tal, dotada de valor crítico y heurístico para nosotros[12].

Así es que para Clastres

> todas las sociedades, arcaicas o no, son políticas […] el poder político es *universal*, inmanente a lo social […] pero […] se realiza principalmente de dos modos: poder coercitivo, poder no coercitivo[13].

En las sociedades no estatales, el poder es detentado por la sociedad, mientras que lo que define a las sociedades estatales es la monopolización del poder por un grupo, que impone su voluntad sobre el resto mediante el recurso a la coerción. Esta formulación, nacida del análisis de testimonios etnohistóricos y etnográficos preexistentes y de su propio trabajo de campo entre comunidades no estatales del Gran Chaco y de Amazonia, guarda alguna similitud con cierta concepción del poder de Pierre-Joseph Proudhon según la cual "el poder es una fuerza colectiva, mientras que la autoridad es alienación, apropiación monopólica de esa fuerza colectiva"[14]. Las sociedades no estatales, organizadas según pautas comunales basadas en los principios de la reciprocidad y la ayuda mutua, se caracterizan por la inexistencia en ellas de un aparato de imposición. De acuerdo con Clastres, el poder político en este tipo de sociedades habita en la totalidad del cuerpo social, el cual se organiza según principios que impiden la emergencia de un polo de concentración del poder. Como resume Miguel Abensour, se trata de "una política salvaje con su consistencia propia, que despliega una lógica específica" que tiende a "impedir el surgimiento de un poder separado"[15].

Es en este sentido que Clastres no considera a la "sociedad primitiva" como una sociedad "sin Estado", sino "contra" el Estado, pues es su propia lógica de organización social la que impide que el poder político se escinda del cuerpo social: "las sociedades primitivas son sociedades sin Estado porque el Estado es imposible allí"[16].

Esta imposibilidad de lo estatal puede entenderse mejor si se reconoce el papel que ocupa el parentesco como articulador de los lazos sociales en contextos no estatales. Señala al respecto Marcelo Campagno que

> el parentesco opera como el dispositivo que produce y reproduce el lazo social, lo que implica que las prácticas sociales se expresan y articulan en función de su compatibilidad con los principios en los que el parentesco se basa[17].

De este modo, las normas reciprocitarias y la ayuda mutua que caracterizan al tipo de organización basado en la lógica del parentesco se presentan incompatibles respecto de formas de dominación sociopolítica basadas en última instancia en la coerción. Allí donde existen figuras de liderazgo, éstas serán compatibles con los principios de reciprocidad, caracterizándose por la detentación de prestigio y no por la concentración de poder. El parentesco, por lo tanto, no produce las condiciones para la emergencia de lo estatal, su dominancia en un contexto social "impide la aparición de la práctica estatal": en suma, "la lógica del parentesco es una lógica social 'contra el Estado'"[18].

La concepción anarquista del ser humano

Los enunciados de Clastres sobre las "sociedades primitivas" distan de reproducir imágenes preconcebidas que podrían interpretarse como mitos en clave rousseauniana o hobbesiana. La violencia y la guerra ocupan un lugar de importancia en la caracterización que hace el antropólogo de estas sociedades, lo cual lo aleja de una mirada idealizada del "ser humano primitivo" según lo que el arqueólogo Lawrence Keeley denominó "el mito del pacífico salvaje"[19]. Por otro lado, respecto de Hobbes escribió Clastres que, si bien tuvo la lucidez de pensar la guerra y el Estado en un sentido de mutua exclusión ("la guerra impide el Estado, el Estado impide la guerra"), su

> inmenso error, aunque casi inevitable en un hombre de su época, fue haber creído que la sociedad que persiste en la guerra de todos contra todos no es una sociedad; que el mundo de los Salvajes no es un mundo social[20].

De acuerdo con Clastres, no sólo la guerra de todos contra todos no existe como tal en la sociedad primitiva ("la guerra generalizada produciría el mismo efecto que la amistad generalizada: la negación del ser social

primitivo"[21]), sino que la guerra no estatal es una práctica social con un fundamento político que nada debe ni a la biología ni a un hipotético estado de naturaleza.

De hecho, esta relativa equidistancia clastriana respecto de los extremos "rousseauniano/optimista" ("el hombre es bueno por naturaleza") y "hobbesiano/pesimista" ("el hombre es un lobo para el hombre") se asemeja al posicionamiento de los pensadores anarquistas en relación con el problema de la naturaleza (agresiva o no) del hombre. Bakunin describía al ser humano como el "animal feroz por excelencia", pero añadía que su "individualismo" –fundamento de su ferocidad– no puede pensarse sin su tendencia a la vida social y, por tanto, a su capacidad para el socialismo[22]. Incluso Proudhon, para quien la guerra "es esencial a nuestra humanidad", formuló la idea de que el ser humano, a la vez "ángel" y "bestia", es un animal social hecho de contradicciones que, aún encontrándose en un hipotético estado de guerra con los demás, no puede resistirse a una "atracción interna hacia otros individuos" movida por una "simpatía secreta" que forma parte de "su propia naturaleza"[23].

Pero fue Kropotkin quien formuló de un modo más explícito su distanciamiento respecto de las miradas típicamente rousseaunianas y hobbesianas, empleando las observaciones etnográficas de su época para argumentar que el "hombre primitivo no es, en modo alguno, ni un ideal de virtud ni una bestia como el tigre"[24]. Esto se vincula con el hecho, recientemente señalado por Aníbal D'Auria, de que los pensadores anarquistas no proponen una concepción esencialista del ser humano (ya sea pesimista u optimista), sino una concepción histórica ("es el mismo hombre quien crea y recrea las nociones de 'bien' y 'mal'")[25]. Algunas décadas después de la muerte de Kropotkin, Gaston Leval escribió que el hombre "es a la vez bueno y malo", en el sentido de que, desde un punto de vista psicológico y biológico, contiene la potencialidad tanto para el egoísmo como para la generosidad, tanto para la crueldad como para la bondad[26]. Tanto Kropotkin como Leval, aunque atravesados por un modo de pensar el cambio histórico en términos evolutivos y en gran medida influidos por la biología, proponían un alejamiento respecto de miradas idealistas sobre la bondad natural del ser humano y pesimistas acerca de su carácter intrínsecamente belicoso y competitivo.

Lo interesante de estas reflexiones es que tenían lugar en momentos en que diversos pensadores europeos añadían un fundamento animal a la imagen hobbesiana de la lucha de todos contra todos. La polémica de Kropotkin con Thomas Henry Huxley en torno al modo de leer socialmente las tesis de Darwin es de sobra conocida: Huxley y los darwinistas sociales creían que la lucha por la existencia enunciada por Darwin consistía en el exterminio de los menos adaptados en el seno de una especie, lo cual hacía del ser

humano "una bestia sanguinaria y feroz" ("tigres o leones, desprovistos de toda clase de concepciones éticas"), mientras que para Kropotkin se trataba de "la lucha contra los elementos hostiles de la naturaleza o bien contra otras especies animales", la cual se efectúa en "grupos unidos mediante la ayuda mutua"[27].

Por otro lado, poco antes de la muerte de Kropotkin, el filósofo y matemático británico Bertrand Russell, lúcido en su apreciación de que la guerra como práctica social precedía al capitalismo y al Estado, concluía que la misma estaba inscrita en "los instintos fundamentales de la naturaleza humana", pues "el hombre es por naturaleza un competidor, un ser adquisitivo y más o menos belicoso"[28]. En la época en que Leval publicó sus *Elementos de ética moderna* (1961), por su parte, el anatomista Raymond Dart y el ensayista Robert Ardrey popularizaron la llamada "hipótesis del primate asesino", centrada en la idea de que el ser humano posee un instinto homicida, posteriormente recubierta de un barniz científico por autores como el etólogo Konrad Lorenz y los antropólogos Lionel Tiger y André Leroi-Gourhan[29].

Estas hipótesis fueron amplia y debidamente cuestionadas, tanto por su inconsistencia documental como por sus falencias explicativas, y algunos de sus críticos, como los antropólogos Ashley Montagu, atento lector de Kropotkin (a cuya memoria dedicó su libro *Darwin. Competition & Cooperation* de 1952), y Keith F. Otterbein, se vieron obligados a enfatizar el hecho de que "no hay evidencia fisiológica de que los humanos posean un instinto agresivo"[30].

Como el propio Clastres, crítico él mismo de las lecturas que proponían un carácter biológicamente agresivo del ser humano, sintetizó en un artículo de la década del setenta: la guerra "tiende hacia la cultura, no hacia la naturaleza"[31].

La guerra contra el Estado

En sus últimos trabajos, Clastres reflexionó sobre la guerra en contextos no estatales[32]. El punto de partida implícito en sus enunciados es la crítica a aquellos autores que, desde una mirada etnocéntrica y evolucionista, han considerado la guerra no estatal como intrascendente e inofensiva, como un indicador más del carácter *primitivo* de este tipo de sociedad. El concepto de "guerra primitiva", cuya formulación más conocida es la elaborada por el antropólogo H. H. Turney-High en los años cuarenta, se sostiene en la idea de un "horizonte militar" por encima del cual se sitúan las sociedades estatales que conducen un tipo de "guerra verdadera" y por debajo del cual se ubican las sociedades "primitivas" que se involucran en enfrentamientos de tipo "submilitar", esto es, escaramuzas y batallas fuertemente reguladas

caracterizadas por provocar pocas bajas (si acaso alguna) y percibidas como faltas de efectividad, disciplina, profesionalización y desarrollo técnico y tecnológico[33].

La especificidad atribuida a la guerra no estatal por parte de algunos de estos autores (como el especialista en relaciones internacionales Quincy Wright y el propio Turney-High) es del todo pertinente, sobre todo si se la compara con interpretaciones más recientes que pretenden equiparar los desastres de la Segunda Guerra Mundial con los enfrentamientos regulares de comunidades no estatales del registro etnográfico (como es el caso de Keeley). De hecho, la interpretación de Wright según la cual el principal objetivo de la guerra en sociedades "primitivas" es el sostenimiento de la "solidaridad del grupo político" parece vincularse, de algún modo, con los enunciados de Clastres a los que nos referiremos más adelante, pero la oposición propuesta por Turney-High entre "motivos reales" (guerra civilizada) y "motivos personales y psicológicos" (guerra primitiva) explicita el fundamento etnocéntrico que está en la base de dichas conceptualizaciones[34].

Lo que en todo caso puede cuestionarse de estos modelos, aparte de su punto de partida evolucionista, es que en el plano testimonial su análisis se basa en la observación de prácticas que tienden a limitar la violencia física efectiva, esto es, batallas más o menos reguladas, guerras rituales o mágicas, duelos o demostraciones de fuerza. Estas prácticas efectivamente existentes en gran parte de los testimonios etnográficos no conforman, sin embargo, la única forma documentada de enfrentamiento intergrupal. Entre los horticultores Mae Enga de las tierras altas de Nueva Guinea, por ejemplo, las batallas, en efecto, se acuerdan: en ellas, los duelos se detienen en cuanto uno de los contendientes resulta herido y los subsiguientes enfrentamientos grupales provocan una cantidad limitada de muertes. Sin embargo, los grupos emprenden también ataques sorpresivos y emboscadas sobre grupos enemigos. En un análisis intercultural, Otterbein observó que las

> batallas, en las cuales los guerreros se enfrentaban a lo largo de una línea, eran un medio para probar la fuerza de un adversario, mientras que las emboscadas y raides sobre asentamientos eran el medio para matar grandes números de enemigos[35].

Las incursiones y las emboscadas, en efecto, se cuentan entre las formas más comunes y letales de relación violenta entre comunidades no estatales, y sus efectos sociales distan de ser intrascendentes.

Los análisis que subestiman las consecuencias sociales de la guerra en contextos no estatales tienden, a su vez, a restarle relevancia política a dicha práctica. Aquí es donde las reflexiones de Clastres ofrecen un contraste de interés. Trátese de batallas, incursiones o emboscadas, impliquen o no niveles considerables de violencia física, las prácticas de guerra en socieda-

des no estatales no sólo no carecen de efectos sociales, sino que tienen, de acuerdo con el antropólogo, decisivas consecuencias políticas. Ello se vincula con el hecho de que, en cualquiera de las situaciones posibles, la guerra es la expresión de una diferencia que es consustancial al ordenamiento interno de la comunidad: la guerra materializa el contraste con el "otro" (no pariente, enemigo) y mantiene a las comunidades en la dispersión, evitando toda forma de centralización que podría derivarse de la concentración[36]. En términos de parentesco, la guerra parece ser una expresión extrema del antagonismo que está implícito en la identificación parental, en la medida en que ésta involucra no sólo un sentido de pertenencia –aquellos que son parientes–, sino también de exclusión –aquellos que no lo son, con quienes se mantienen relaciones basadas en la desconfianza. Así, la guerra puede ser pensada como una práctica que, al materializar la diferencia entre las comunidades, contribuye a la autoafirmación del Nosotros autónomo e indiviso de cada comunidad de parientes. De este modo, retomando el enunciado de Clastres, la guerra en sociedades no estatales "está contra el Estado"[37].

La paradoja de la guerra

Gustav Landauer escribió en 1910 que el Estado no es una cosa sino una relación social, un modo que tienen las personas de relacionarse entre sí[38]. Esta mirada se opone a los enfoques institucionalistas que ven al Estado como un objeto con consistencia propia que tiende a desarrollarse. En términos de prácticas sociales, en cambio, puede definirse la práctica estatal como aquella que "instituye un polo social dominante –provisto del uso exclusivo de la coerción– y otro polo social que se somete al primero"[39]. Estas puntualizaciones sirven a la hora de pensar el problema de la división social. En efecto, partiendo de esta premisa se puede afirmar que el tipo de práctica que definimos como estatal supone una ruptura respecto de las prácticas características de las sociedades no estatales, compatibles con los principios de la reciprocidad y la ayuda mutua[40]. La pregunta por la ruptura no alcanzó a tener respuesta en la obra de Clastres (su fallecimiento a temprana edad dejó inconclusa esta línea de investigación). Sin embargo, algunas de sus últimas reflexiones sobre la guerra involucran de algún modo este problema.

En un artículo publicado póstumamente, Clastres señaló que, así como "la violencia guerrera aparece en el universo de los Salvajes como el principal medio de conservar el ser de esa sociedad en la indivisión, de mantener a cada comunidad en su autonomía de *totalidad* una, libre e independiente de las otras" –en tanto obstáculo interpuesto a "la máquina de unificación constituida por el Estado"[41]–, la guerra acarrea a su vez "el peligro de la división del cuerpo social homogéneo de la sociedad primitiva". El antropólogo

presentaba esto como una "paradoja sorprendente": "por un lado, la guerra permite que la comunidad primitiva persevere en su ser indiviso; por otra parte, se revela como el posible fundamento de la división entre Señores y Súbditos. La sociedad primitiva como tal obedece a una lógica de la indivisión que la guerra tiende a sustituir por la lógica de la división"[42].

El fundamento para esta apreciación es la observación de fuertes liderazgos guerreros en algunas sociedades de los registros etnográfico y etnohistórico y de lo que el autor llamó "sociedades con guerreros": si en las sociedades primitivas "todos los hombres son guerreros potenciales porque el estado de guerra es permanente, y son guerreros efectivos cuando estalla, de tiempo en tiempo, el conflicto armado", en las sociedades con guerreros sólo "una minoría de hombres hacen constantemente la guerra"[43].

La existencia de una minoría especializada en el ámbito militar constituye para Clastres un peligro permanente para el orden indiviso, pues si bien no representa un cuerpo con autoridad política, implica la existencia de un "casi-monopolio de la capacidad militar de la sociedad, de algún modo el monopolio de la violencia organizada", que hace que este grupo de guerreros pueda decidir sobre las acciones militares: "hacen la guerra por su propia cuenta y no para responder a un imperativo colectivo"[44]. Clastres advierte, de todos modos, que un jefe guerrero no puede actuar contra los intereses de la comunidad so pena de ser desobedecido o abandonado (el ejemplo de Gerónimo entre los apaches y de Fusiwe entre los yanomami ilustra con claridad este punto): de algún modo, como plantea Angelbeck, este tipo de situación según la cual un jefe guerrero tiene autoridad en la guerra en la medida en que represente los intereses de la comunidad y no busque trasladar esa autoridad al ámbito de la dominación política, se relaciona con el concepto de "autoridad" de Bakunin –distinto respecto del uso que hace Proudhon del término–, esto es, el reconocimiento de lo que Clastres denomina una "competencia técnica", un conocimiento o experiencia en un área que se reconoce y respeta como tal en tanto contribuye a la vida social de la comunidad pero no se constituye en imposición[45].

En cualquier caso, el "peligro permanente" que observa Clastres no sólo está asociado a la "máquina guerrera" sino también al aumento de la densidad poblacional que, de acuerdo con el antropólogo, podría erosionar el carácter autónomo e indiviso de las comunidades al "trastornar" el principio de la dispersión[46], y que, a nuestro entender, puede vincularse también de algún modo con el problema de la guerra.

En su análisis sobre Gerónimo y los apaches, Clastres describe el principio según el cual una serie de tribus se alían bajo el liderazgo del jefe guerrero en un contexto de intensa actividad bélica: la necesidad militar encumbra a un jefe que lo es (mientras dura la actividad bélica) de un conjunto social

amplio, conformado por un agrupamiento de tribus. Esta situación dura lo que la circunstancia bélica que le dio origen, motivo por el cual no adquiere un carácter de permanencia. Sin embargo, según sugieren ciertos estudios etnográficos, en contextos en que los episodios de violencia bélica se intensifican y se tornan impredecibles, hay lugar para pensar en la institucionalización de dicha jefatura vinculada (de modo directo o indirecto) al ámbito militar, es decir, su permanencia en el tiempo (esto es lo que observa, por ejemplo, la arqueóloga Elsa Redmond en un estudio comparativo de sociedades no estatales de Sudamérica[47]).

El antropólogo Renato Sztutman señala que Clastres tomaba en cuenta, a la hora de reflexionar sobre este peligro de división social, aquellas "formas indígenas" que involucraban "aldeas populosas, conjuntos regionales liderados por jefes de guerra, distinciones jerárquicas e incluso aristocracias"[48]. Al observar a los tupí-guaraníes, por ejemplo, sostenía Clastres:

> Si en una sociedad primitiva observamos la acción de una fuerza centrípeta, la tendencia visible al reagrupamiento mediante la constitución de macro-unidades sociales, estamos frente a una sociedad que está camino de perder la lógica primitiva de lo centrífugo, […] que pierde las propiedades de totalidad y unidad[49].

Lo que parece interesarle a Clastres, aparte del mero análisis de la expansión demográfica, es el modo en que la concentración poblacional puede incidir en la constitución de un nuevo tipo de lazo permanente entre aldeas bajo la autoridad de un jefe, ya sea propiamente guerrero o se vincule, de un modo u otro, con la decisión y la organización militar (de ahí su referencia al "riesgo de concluir alianzas provisorias con los vecinos 'compatriotas', si las circunstancias –guerreras en especial– lo exigen"[50]).

Pero acaso el agrupamiento de conjuntos sociales bajo la autoridad de un jefe no constituya por sí mismo un fundamento para pensar la división social en términos de estatalidad (el conjunto puede permanecer articulado por lazos compatibles con los principios del parentesco y con las normas de convivencia asociadas a las alianzas). Sin embargo, así como la "exaltación de la subjetividad del guerrero" implica la "posibilidad de trascendencia en relación al colectivo" pero se ve limitada por la lógica social de la comunidad[51], hay dos ámbitos en los que dicha trascendencia parece no encontrar tales límites.

Uno tiene que ver con algo que Clastres manifestó intención de estudiar pero cuya muerte aconteció antes de que pudiera dedicarse a ello: esto es, la guerra de conquista como instancia de transformación social (en términos de los editores de la revista *Libre*, que apuntaron los ítems que el antropólogo pensaba desarrollar en una obra que no llegó a componer: "la guerra de conquista entre las sociedades primitivas como fomento *posible* de un cam-

bio en la estructura política"[52]). En función de lo que venimos apuntando, podemos caracterizar la guerra de conquista como aquella que habilita un tipo de relación de poder entre vencedores y vencidos que adquiere una forma de permanencia (por lo tanto, de dominadores y dominados), algo que leído en clave de la centralidad del parentesco en contextos no estatales supone el establecimiento de una relación permanente entre dos conjuntos sociales no emparentados entre sí, donde la organización sociopolítica sostenida en el monopolio de la coerción no se ve impedida[53].

El segundo ámbito de interés para pensar el problema tiene que ver con la relación entablada por un jefe (guerrero o vinculado con la decisión militar), ya sea con su entorno inmediato (su "séquito"), o bien con individuos vencidos en la guerra y devenidos prisioneros o esclavos. Unos y otros sostendrían una relación de carácter personal con el jefe que sería disímil respecto de los principios del parentesco, ya se trate de una relación de dependencia y lealtad o de sometimiento[54]. De qué modo estos lazos de subordinación personal pudieron vincularse con la emergencia de la estatalidad excede las posibilidades de este trabajo. Kropotkin sugería, en su tratamiento de las comunas históricas, que un individuo en quien se delegara la capacidad militar, en la medida en que reuniera ciertos recursos y los empleara para atraer a un grupo de "hombres aguerridos" a su alrededor, "comienza a conquistar los embriones de un poder militar"[55]. En cualquier caso, como señala Charles J-H. Macdonald, la relación histórica entre este tipo de lazo personal y la dominación a escala colectiva sigue siendo un "rompecabezas antropológico"[56].

* * *

El último ítem mencionado por los editores de la revista *Libre* en referencia a los problemas que Clastres pensaba articular en su obra trágicamente interrumpida fue presentado como "la guerra 'de Estado'". La preocupación del antropólogo por la guerra estatal es perfectamente comprensible a la luz de lo que venimos comentando. Y es que, como señalamos al inicio de este trabajo, la conformación misma de un aparato de imposición supone la apropiación de la capacidad militar que, para el antropólogo, es consustancial a la comunidad no estatal. De tal modo que la guerra pasa a ser prerrogativa del Estado, y toda forma de violencia ejercida por fuera (o en contra) del dispositivo estatal es conceptualizada en términos de rebeldía.

Una reflexión de interés al respecto la ofrece el antropólogo David Graeber en su reciente estudio sobre la soberanía (en el sentido de autoridad suprema) realizado a partir de un análisis de lo político entre los shilluk del sur de Sudán: "Como descubrieron aquellos viajeros europeos cuando los reyes nilóticos les pidieron que condujeran raides o lanzaran disparos

aleatorios sobre 'aldeas enemigas' que en realidad resultaron ser habitadas por los mismos súbditos del rey, no hay una diferencia fundamental en la relación entre un soberano y su pueblo, y entre un soberano y sus enemigos. Dentro y fuera están ambas constituidas a través de –como mínimo– la posibilidad de la violencia indiscriminada". Aquí, la fórmula "opresión dentro y guerra fuera" mediante la cual Giovanni Bovio definiera al Estado, recuperada por Pietro Gori en su famosa conferencia *Vuestro orden y nuestro desorden* (1889), adquiere una nueva forma:

> Lo que llamamos 'la paz social' –escribe Graeber– es en realidad sólo una tregua en una guerra constitutiva entre el poder soberano y 'el pueblo'", en la medida en que ambos términos "nacen como entidades políticas en su lucha mutua[57].

En cierto modo, pues, lo que define las distintas situaciones consideradas es el lugar que ocupa la violencia organizada en la sociedad. Cualquiera sea la lectura que se haga de la "paradoja de la guerra" enunciada por Clastres, lo que permanece es el hecho de que la estatalidad emerge como conquista de la capacidad política y militar de la comunidad. Ello es compatible con aquello que Cappelletti infiere de la obra de William Godwin (uno de los precursores más evidentes del anarquismo) y que con toda probabilidad Clastres compartiría: "La opresión hacia adentro constituye el exacto paralelo de la opresión hacia afuera, que todo Estado ejerce en la medida de sus posibilidades. […] La represión y la violencia están, entonces, en la esencia del poder estatal"[58].

Notas

1. Bakunin, M. *Dios y el Estado*, La Plata, Terramar, 2005 [1882], p. 117. Más adelante: "ella fue el punto de partida de todos los Estados, antiguos y modernos".
2. Queda claro que estas inquietudes trascienden toda delimitación política, ideológica y teórica, y han encontrado tratamiento en diversas disciplinas por parte de investigadores adscritos a muy disímiles corrientes de pensamiento, como pueden ser los diversos marxismos. Nos interesa aquí referir el abordaje desde (y con influencias del) anarquismo, por un lado por el recorte debido al dossier que nos convoca, pero por otro debido a la referida incidencia de las reflexiones y la terminología del pensamiento ácrata en la disciplina antropológica del siglo XX, en particular en relación con el foco puesto en el problema de lo político.
3. Desde términos o fórmulas que describen principios de organización social en contextos no estatales, como el de "ayuda mutua" (tempranamente utilizado por los antropólogos A. R. Radcliffe-Brown y Bronislaw Malinowski) o la formulación "de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad" (Marshall Sahlins), hasta modos de caracterizar el funcionamiento o el estatus de entidades "sin Estado" o "sin gobierno", como por ejemplo "anarquía ordenada" (E. E. Evans-Pritchard), o comunidades y sociedades "anárquicas" (Harold Barclay y,

más recientemente, William Angelbeck y Charles J-H. Macdonald). Véase Perry, R. J. "Radcliffe-Brown and Kropotkin: The Heritage of Anarchism in British Social Anthropology", *Kroeber Anthropological Society Papers* 51-52, 1975, pp. 61-65; Morris, B. "Antropología y anarquismo. Afinidades electivas", en: Roca Martínez, B. (coord.), *Anarquismo y antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*, Madrid, LaMalatesta, 2008, pp. 19-29; "Anarchism, individualism and South Indian foragers: memories and reflections", *Radical Anthropology* 7, 2013, pp. 22-37; Roca Martínez, B. "Anarquismo y antropología: una introducción", en: Roca Martínez, B. (coord.), *Anarquismo y antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*, Madrid, LaMalatesta, 2008, pp. 4-17; Macdonald, Ch. J-H. "Primitive Anarchs: Anarchism and the Anthropological Imagination", *Social Evolution & History* 10 (2), 2011, pp. 67-86; "Antropología de la anarquía", *Germinal. Revista de Estudios Libertarios* 10, 2012, pp. 3-25.

4. Angelbeck, W. O. *"They Recognize No Superior Chief". Power, Practice, Anarchism and Warfare in the Coast Salish Past*, Tesis de Doctorado, Vancouver, The University of British Columbia, 2009, p. 39.

5. *Ibíd.*, p. iii.

6. Kropotkin, P. "Anarchism", en: *The Encyclopaedia Britannica*, 11a ed., Londres, 1910, p. 914. Ya en su análisis de las "comunas" históricas (para las cuales tomaba como modelo ciertas formas comunitarias documentadas en Europa oriental, Asia y África, pero haciendo referencia principalmente al movimiento comunalista del siglo XII), Kropotkin observaba que allí las luchas se daban "por la conquista y el mantenimiento de la libertad del individuo, por el principio federativo, por el derecho de unirse y actuar", en contraposición con las guerras de los Estados cuyo objetivo era "anular estas libertades" (*L'État: son rôle historique*, París, Temps Nouveaux, 1906, p. 24). Véase Angelbeck, *op. cit.*, p. 57; Cappelletti, A. J. *El pensamiento de Kropotkin: ciencia, ética y anarquía*, Madrid, Zero-Zyx, 1978, pp. 128-129.

7. Véase Cappelletti, A. J. "Introducción a la tercera edición en español", en: Kropotkin, P. *El apoyo mutuo*, Madrid, Madre Tierra, 1989; Mellado Gómez, D. *Pierre Clastres y la muerte del Estado. Indagaciones sobre el accidente estatal desde una óptica libertaria*, Informe Final, Licenciatura en Filosofía, Universidad de Chile, 2013, pp. 8-11.

8. Kropotkin, *L'État*, cit., p. 6. De acuerdo con Bakunin, "el Estado no es la sociedad, no es más que una de sus formas históricas" (*Dios y el Estado*, cit., p. 94). En la observación de ambos autores, el Estado parece representar la "sociedad estatal", es decir, el conjunto social articulado por una dinámica basada en el principio político de mando y obediencia. En la mayor parte de los pasajes de estos autores, sin embargo, el Estado es referido como la institución o el grupo social que ejerce la dominación política.

9. Newman, S. *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, Lexington, Lexington Books, 2001, p. 43.

10. Bakunin, M. *Escritos de filosofía política I – Crítica de la sociedad*, Madrid, Alianza, 1978, p. 156. Como señala Saul Newman, "Bakunin muestra aquí la paradoja esencial de la teoría del contrato social: si, en un estado de naturaleza, los individuos subsisten en un estado de salvajismo primitivo, ¿entonces cómo pueden repentinamente tener la previsión de reunirse y crear un contrato social?" (*op. cit.*, p. 43).

11. Angelbeck, *op. cit.*, pp. 30-31. Véase Barnard, A. "Mutual Aid and the Foraging Mode of Thought: Re-reading Kropotkin on the Khoisan", *Social Evolution & History* 3 (1), 2004, pp. 14-15.

12. Viveiros de Castro, E. "O intempestivo, ainda", en: Clastres, P. *Arqueologia da violencia: pesquisas de antropología política*, 2a ed., São Paulo, Cosac & Naify, 2011, p. 316. Véase Abensour, M. "Presentación", en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las le-*

yes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2007 [1987], pp. 60-64.

13. Clastres, P. *La sociedad contra el Estado*, La Plata, Terramar, 2008 [1974], p. 20. Véase Gayubas, A. "Pierre Clastres y la guerra en el valle del Nilo preestatal", en: Campagno, M. (ed.), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014, p. 146.

14. Bertolo, A. "Poder, autoridad, dominio: una propuesta de definición", en: Ferrer, C. (comp.), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, Buenos Aires, Altamira, 1999, p. 78. Sobre el problema del poder en el pensamiento anarquista, véase la discusión entre Roca Martínez, B. "Repensar el poder. A propósito de *La Sociedad contra el Estado* de Pierre Clastres", *Libre Pensamiento* 66, 2010, pp. 60-67, y Rossineri, P. "La aceptación del concepto de Poder como negación del anarquismo", *El libertario* (blog), enero 2013 (http://periodicoellibertario.blogspot.com.ar/2013/01/la-aceptacion-del-concepto-de-poder.html). Véase también Angelbeck, *op. cit.*, pp. 15-21; Mellado, *op. cit.*, p. 35; Gayubas, A. "Pierre Clastres y las sociedades contra el Estado", *Germinal. Revista de Estudios Libertarios* 9, 2012, pp. 25-26.

15. Abensour, "Presentación", cit., pp. 62-63.

16. Clastres, *La sociedad contra el Estado*, cit., p. 174. Véase Campagno, M. "Pierre Clastres y el problema del surgimiento del Estado", en: Campagno, M. (ed.), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014, p. 203.

17. Campagno, "Pierre Clastres", cit., p. 204.

18. *Ibíd.*, pp. 206 y 205, respectivamente. Una reflexión alternativa sobre el parentesco en relación con las sociedades denominadas "anárquicas" puede encontrarse en Macdonald, Ch. J-H. "Kinship and Fellowship among the Palawan", en: Gibson, T. y Sillander, K. (eds.), *Anarchic Solidarity. Autonomy, Equality and Fellowship in Southeast Asia*, New Haven, Yale Southeast Asia Studies, 2011, pp. 119-140.

19. Keeley, L. *War before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1996, p. 9.

20. Clastres, P. *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1996 [1980], p. 215. Véase Abensour, M. "El Contra Hobbes de Pierre Clastres", en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2007 [1987], pp. 189-228; Gayubas, "Pierre Clastres y las sociedades contra el Estado", cit., p. 24.

21. Clastres, *Investigaciones*, cit., p. 205.

22. Bakunin, *Dios y el Estado*, cit., p. 119.

23. Citado en Noland, A. "Proudhon's Sociology of War", *American Journal of Economics and Sociology* 29 (3), 1970, pp. 290 y 293, respectivamente. Véase Angelbeck, *op. cit.*, pp. 55-57.

24. Kropotkin, P. *Ethics. Origin and Development*, Nueva York, Dial Press, 1924, p. 76. Explica Mellado que, para el pensador anarquista, "ni la visión de Hobbes ni de Rousseau respondían a una versión certera de los primitivos. De ahí que Kropotkin, muy crítico de la filosofía como criterio de verdad, acudiera a la etnología" (*op. cit.*, p. 8).

25. D'Auria, A. *El hombre, Dios y el Estado. Contribución en torno a la cuestión de la teología-política*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2014, p. 77.

26. Leval, G. *Éléments d'éthique moderne*, París, Groupe Maurice-Joyeux, 2003 [1961], p. 13.

27. Respectivamente, Cappelletti, "Introducción", cit.; Kropotkin, P. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Nueva York, McClure Phillips & Co., 1902, p. 78; Kropotkin, *Ethics*, cit., p. 321. Significativamente, fue otro anarquista, Émile Gautier, quien empleó por primera vez de un modo crítico el término "darwinismo social", refiriéndose a las aplicaciones de tinte conservador de la teoría darwiniana al estudio de las sociedades humanas: Gautier, É. *Le darwinisme social*, París, Derveaux, 1880. Véase La Vergata, A. *Guerra e darwinismo sociale*, Calabria, Rubbettino, 2005, p. 33.

Sobre el posicionamiento de Kropotkin en relación con Darwin y su enfrentamiento con Huxley, véase Montagu, A. *Darwin. Competition & Cooperation*, Nueva York, Henry Schuman, 1952, pp. 38-43; Cappelletti, "Introducción", cit.; Ansino, R. "Evolución y apoyo mutuo: Kropotkin en el contexto de las teorías evolutivas", *Erosión. Revista de Pensamiento Anarquista* 1, 2012, pp. 29-40; Kokko, H. "Conflict and Restraint in Animal Species. Implications for War and Peace", en: Fry, D. P. (ed.), *War, Peace, and Human Nature. The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*, Nueva York, Oxford University Press, 2013, pp. 38-39.

28. Russell, B. *Los caminos de la libertad. El Socialismo, el Anarquismo y el Sindicalismo*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1983 [1918], pp. 161-162. Probablemente influyera en esta posición del autor su creencia de aquellos años en la eugenesia y su desencanto, en el contexto de la Primera Guerra Mundial, respecto de la fe en la razón.

29. Véase Dart, R. A. "The Predatory Transition from Ape to Man", *International Anthropological and Linguistic Review* 1 (4), 1953, pp. 201-217; Ardrey, R. *African Genesis: A Personal Investigation into the Animal Origins and Nature of Man*, Nueva York, Atheneum, 1961; Lorenz, K. *On Aggression*, Nueva York, Harcourt, Brace, and World, 1966.

30. Otterbein, K. F. *How War Began*, College Station, Texas A&M University Press, 2004, p. 27, sintetizando su posición expuesta en Otterbein, K. F. "The Anthropology of War", en: Honigmann, J. J. (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Nueva York, Rand McNally, 1973, p. 928. Véase también Montagu, A. *The Nature of Human Aggression*, Nueva York, Oxford University Press, 1976.

31. Clastres, *Investigaciones*, cit., p. 190.

32. *Ibíd.*, pp. 181-256.

33. Véase Turney-High, H. H. *Primitive War: Its Practice and Concepts*, Columbia, University of South Carolina Press, 1949, pp. 21-38; Keegan, J. *A History of War*, Nueva York, Vintage Books, 1993, pp. 89-94. Para una crítica de este concepto, véase Keeley, *op. cit.*, pp. 8-15.

34. Véase Wright, Q. *A Study of War*, 2 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1964 [1942]; Keeley, *op. cit.*, p. 11.

35. Otterbein, K. F. "A History of Research on Warfare in Anthropology", *American Anthropologist*, New Series 101 (4), 1999, p. 800. Véase Meggitt, M. *Blood is their Argument. Warfare among the Mae Enga Tribesmen of the New Guinea Highlands*, Palo Alto, Mayfield, 1977, p. 17; Gat, A. "The Pattern of Fighting in Simple, Small-Scale, Prestate Societies", *Journal of Anthropological Research* 55 (4), 1999, pp. 566-567.

36. Véase Clastres, *Investigaciones*, cit., pp. 211-213.

37. *Ibíd.*, p. 216. En relación con el parentesco, véase Campagno, "Pierre Clastres", cit., pp. 204-206; Gayubas, "Pierre Clastres y la guerra", cit., pp. 148-150.

38. "Una mesa puede ser volteada y un cristal puede ser destrozado. Sin embargo, aquellos que creen que el Estado es también una cosa o un fetiche que puede ser volteado o destrozado son sofistas y creyentes en la Palabra. El Estado es una relación social; un cierto modo que tienen las personas de relacionarse entre sí. Puede ser destruido mediante la creación de nuevas relaciones sociales; esto es, relacionándose las personas de un modo diferente" (Landauer, G. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, Oakland, PM Press, 2010, p. 214).

39. Campagno, M. y Lewkowicz, I. *La historia sin objeto y derivas posteriores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2007, p. 47. Sobre el concepto de práctica, véase *ibíd.*, pp. 73-92.

40. La ruptura en el nivel sociopolítico no supone, de todos modos, la desaparición de las prácticas basadas en principios opuestos a la lógica estatal, sino su subordinación a la lógica ahora dominante. Véase *ibíd.*, pp. 49-53.

41. Clastres, *Investigaciones*, cit., p. 219.

42. *Ibíd.*, p. 240.

43. *Ibíd.*, pp. 221-222. En relación con el "estado de guerra permanente", aclara Clastres que lo permanente "no es la reali-

dad puntual del conflicto armado" sino su "posibilidad": "con los extranjeros sólo se mantienen relaciones de hostilidad, se realicen o no en una guerra real" (*ibíd.*, p. 211).
44. *Ibíd.*, pp. 237 y 222, respectivamente.
45. Véase Angelbeck, *op. cit.*, pp. 35-36. En el terreno del análisis histórico de sociedades del pasado remoto, esta constatación de Clastres ha sido tenida en cuenta para estudiar la figura de los llamados "especialistas bélicos" inferidos a partir de la evidencia arqueológica de fines de la Edad del Bronce en el Noroeste de la Península Ibérica, cuya posición de prestigio se habría revertido hacia la Primera Edad del Hierro. De acuerdo con el historiador Francisco Javier González García, este testimonio colabora con la reflexión de Clastres de que no existe una linealidad evolutiva que haga de los liderazgos militares un escalón hacia la constitución del Estado: la figura del especialista bélico no implica por sí misma la aparición de la división social, en la medida en que el prestigio que detenta le es concedido por la comunidad (véase González García, F. J. "Copérnico y los bárbaros. Notas para una reinterpretación de la Edad del Hierro europea", en: Campagno, M. (ed.), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014, p. 171). Esto es compatible con lo que plantea Clastres cuando señala que un jefe guerrero como Gerónimo entre los apaches es seguido por su comunidad en la medida en que sus acciones militares representan los intereses de la comunidad, pero es abandonado en cuanto su carrera personal se aísla del fundamento colectivo (*La sociedad contra el Estado*, cit., pp. 178-180). El interés individual del guerrero se ve de este modo condicionado por la lógica que regula la sociedad de la que forma parte. La subjetividad individual no se impone sobre la lógica social.
46. Véase Clastres, *La sociedad contra el Estado*, cit., pp. 180-181; *Investigaciones*, cit., p. 214.
47. Véase Redmond, E. M. *Tribal and Chiefly Warfare in South America*, Ann Arbor, University of Michigan, 1994, p. 130.
48. Sztutman, R. "Metamorfoses do Contra-Estado. Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias", *Ponto Urbe* 13, 2013, p. 8.
49. Clastres, *Investigaciones*, cit., p. 214.
50. Clastres, *La sociedad contra el Estado*, cit., p. 181.
51. Sztutman, R. "Religião nómade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi", *Novos Estudos - CEBRAP* 83, 2009, p. 150.
52. Clastres, P. "Malheur du guerrier sauvage", *Libre* 77-2, 1977, p. 109.
53. Al respecto, véase Campagno, "Pierre Clastres", cit., pp. 208-210.
54. Véase *ibíd.*, pp. 214-215.
55. Kropotkin, *L'État*, cit., p. 16. Véase Cappelletti, *El pensamiento de Kropotkin*, cit., p. 128.
56. Macdonald, "Antropología de la anarquía", cit., pp. 21-22.
57. Graeber, D. "The divine kingship of the Shilluk: On violence, utopia, and the human condition, or, elements for an archaeology of sovereignty", *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1 (1), 2011, pp. 55 y 54, respectivamente.
58. Cappelletti, A. J. *Prehistoria del anarquismo*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006, pp. 153-154.

PIERRE CLASTRES:
LA REVOLUCIÓN ANTICIPADA DE LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS

Diego Mellado G.

Pero ay…! sobre mi frente llevo una mancha cruenta
es una mancha roja, es la cínica afrenta
es la herencia del siglo: la civilización!

José Domingo Gómez Rojas

I. Partida: repensarnos en torno a un accidente

"La aparición del Estado ha efectuado la gran división tipológica entre salvajes y civilizados, ha inscrito la imborrable ruptura más allá de la cual todo cambia, ya que el Tiempo se vuelve Historia". Estas palabras, escritas por Pierre Clastres,[1] expresan un amplio campo reflexivo respecto al Estado, donde la etnología cambia su eje de rotación, estableciendo con esto un criterio distintivo que plantea a las sociedades primitivas en términos de lo político, y la teoría general de la Historia, que se articula como un movimiento necesario y continuo, sufre una evidente ruptura al encontrarse con la alteridad que representa la cosmovisión de los pueblos Salvajes: la presencia o ausencia del Estado es la marca irreversible de esta discontinuidad.

Esta marca irreversible nos señala que el nacimiento del Estado implica el origen de la Historia y que, por lo tanto, la sociedad de la servidumbre es histórica. A partir de esto, podemos inferir que, si ampliamos nuestra perspectiva de la sociedad, descubriremos que hay un tiempo, varios tiempos, aparte de la Historia, de igual forma que hay política, diversas formas de comprender lo político, aparte del Estado. Sobre esto se fundará el criterio de distinción que Pierre Clastres utilizará para comprender la división tipológica entre salvajes y civilizados: la sociedad primitiva no será una instancia "pre-política" ni "infrasocial", sino otro modo de concebir el poder político y la sociedad. En este sentido, Eduardo Grüner observará con precisión que

"Después de Clastres ya no se puede decir inocentemente: *'Hay un logos que subyace a todas las formas históricas de organización social'*",[2] ya que Pierre Clastres no sólo pondrá en tensión la división como una supuesta estructura ontológica de la sociedad, sino también constatará que el ser social primitivo contiene una idea clara y completa de la política y de la comunidad formada positivamente. El Estado, por lo tanto, será un caso particular de ejercer el poder político, que se caracterizará por escindir política y sociedad: su aparición en la vida de los hombres no es un movimiento necesario e inevitable, sino que, al contrario, tiene la forma de un accidente que apareció en distintos momentos y que, en otros, no apareció, imponiéndose a través del etnocidio, es decir, mediante la eliminación de la diferencia como forma para instaurar la "unidad en la diversidad".

Por esta razón, los estudios de Clastres, que se desenvuelven en la antropología política, pueden ser interrogados desde el punto de vista de la filosofía política, conforme sostiene Miguel Abensour, ya que constituyen, justamente, una confrontación entre estos dos enfoques. Específicamente, tenemos por un lado la antropología política cuyo objeto de estudio es la cuestión del poder en las sociedades sin Estado y que en el caso de Clastres está enfocado al estudio científico de la jefatura y del poder en las sociedades primitivas de América del Sur; mientras que por otro lado, la filosofía política es el discurso sobre el vivir-juntos de los hombres, sobre las cosas políticas, sobre el lugar del poder en las sociedades con Estado[3].

¿De qué manera ocurre esta confrontación? ¿Es una confrontación con la estructura de un diálogo? Antes de responder, es necesario señalar que este trazado entre lo político de la antropología y de la filosofía refleja que el ritmo del pensamiento de Pierre Clastres tiene un pulso particular: lejos de someterse a definiciones o, más aún, de proyectarse como un sistema filosófico acabado, la obra de Clastres se articula desde los misterios y enigmas que favorecen la posibilidad de la duda (¿Cuántas preguntas están sin responder en la obra de Clastres?), para que, antes de entregar certezas, sea posible cuestionar nuestra forma de pensar la sociedad, en cuanto pensar al ser primitivo es repensarnos a nosotros mismos: "una investigación sobre, en fin, el origen de la división de la sociedad, o sobre el origen de la desigualdad, sobre el sentido en que las sociedades primitivas son precisamente sociedades que impiden la diferencia jerárquica, tal reflexión o investigación puede alimentar una reflexión sobre lo que pasa en nuestras sociedades".[4]

Clastres, de esta forma, no permanece simplemente como etnólogo, y amplía su reflexión hacia el campo de lo político, distanciándose de la tradición estructuralista de Claude Levi-Strauss. Sus interrogantes, por lo tanto, nos interpelarán desde la otra orilla, para preguntarnos no por los orígenes del Estado, sino por las condiciones en que una sociedad primitiva

deja su estado salvaje: "¿En qué condiciones una sociedad deja de ser primitiva? ¿Por qué las codificaciones que conjuran al Estado fallan en tal o cual momento de la historia?"[5]

Dicho de otro modo ¿Cómo puede surgir la división en una sociedad indivisa? Si el Estado es imposible en las sociedades primitivas ¿Por qué surge allí? Preguntas que, antes de proseguir, deben ser aclaradas de dos formas:

Primero, según la afirmación del pensador francés Guillaume-Thomas Raynal[6], a saber, que "todos los pueblos civilizados han sido salvajes". En otras palabras, se trataría de plantear la pregunta acerca del misterio del origen del Estado a partir de un necesario "giro copernicano", en el cual las sociedades con Estado no constituyen el centro gravitacional donde lo Otro orbita, sino que, por el contrario, son las sociedades salvajes, sin Estado e indivisas, el punto de partida para pensar en la condiciones en que el Estado no aparece.

No obstante ¿Qué pasa con aquellas comunidades indígenas que aún resisten en su indivisión durante el siglo XX? Justamente, este otro aspecto, aquel que no tiene como referente a la civilización, nos plantea la pregunta de otra forma: a través del etnocidio. En efecto, tal como señala Clastres, "la violencia etnocida, como negación de la diferencia, pertenece a la esencia del Estado, tanto en los imperios bárbaros como en las sociedades civilizadas de Occidente".[7] Esta pregunta nos conduce a plantearnos la esencia del Estado y del ser primitivo, para reconocer los motivos por los cuales el encuentro de las sociedades civilizadas con los Salvajes se traduce en la negación del Otro, en la instauración del Estado como identificación de sí mismo que elimina la diferencia y unifica los contrarios; en fin, como un "mal encuentro".

Preguntas sobre el Estado y las sociedades arcaicas que, en ningún caso, están separadas: una se remite a la no-aparición del Estado, otra habla de su esencia como representación de lo Uno. Será necesario, por lo tanto, esbozar el contenido del ser social primitivo y los fundamentos sobre los cuales se edifica el Estado.

II. El Estado y los Salvajes, un *mal encuentro*

Las sociedades salvajes constituyen el lugar que escapa de la interpretación continuista de la Historia, que no tienen lugar dentro de la teoría general de la historia. Su interpelación será trans-histórica, capaz de interrogarnos aún en nuestro tiempo. Es por esto que, con razón, Pierre Clastres consignará a Etienne de La Boétie, aquel "Rimbaud del pensamiento" que escribió contra los tiranos en los albores del siglo XVI, como el autor que planteó, en su *Discurso de la servidumbre voluntaria*, la pregunta acerca de

las razones que perpetúan la división social, en cuanto "plantea una pregunta totalmente libre porque está totalmente liberada de toda 'territorialidad' social o política, y es sin duda porque su pregunta es trans-histórica por lo que estamos en condiciones de escucharla".[8]

El enigma de La Boétie, en efecto, no puede ser anulado o desmentido por cualquier determinismo histórico. Al comienzo del Discurso, sostiene que "de momento, quisiera tan sólo entender cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder que el que se le otorga (…)".[9] Es decir, no sólo las razones por las cuales todo un pueblo puede obedecer a un solo tirano, sino también *quiera* hacerlo.

Ahora bien ¿Cómo es posible plantear esta pregunta si la historia conocida es aquella de la sumisión voluntaria? ¿Cuál sería la referencia para establecer esta interrogante? Este es, justamente, el deslizamiento fuera de la historia, cuya forma en La Boétie es la de la contrapartida lógica: si existe una sociedad de la servidumbre, que es histórica, entonces debe existir otra que la haya ignorado, deben haber otras posibilidades. De esta forma, el Discurso trasciende la Historia, y la libertad de su pensamiento nos habla de aquellas sociedades sin Estado sobre las cuales nos hemos preguntado insistentemente. El descubrimiento, afirmará Clastres, es que "la sociedad en la que el pueblo quiere servir al tirano es histórica, que no es eterna y que no ha existido siempre, que tiene fecha de nacimiento y que algo ha debido pasar necesariamente para que los hombres perdieran la libertad y cayeran en la servidumbre".[10]

Sociedad de la servidumbre, sociedad con Estado que ha perdido su libertad. Este descubrimiento se refiere a dos aspectos: por un lado, a la libertad como naturaleza humana y, por otro lado, a la esencia del Estado que se puede vislumbrar en la desventura de su nacimiento. Entre ambos hay un evidente correlato, pues se refieren, de un modo u otro, al problema que hemos establecido entre las sociedades sin y con Estado, entre el Tiempo y la Historia, entre la indivisión y la división. Esto nos permite indagar sobre ambos aspectos, de modo que podamos desglosar sus implicancias y, sobre todo, esbozar sus definiciones: ¿Qué se entiende por sociedades primitivas? ¿Qué es el Estado? Conceptos que aún no hemos dejado del todo claros y que es preciso desarrollar desde La Boétie.

a) El Estado, una desventura

El Estado, más allá de lo que se ha denominado "su origen moderno", es la instauración de una relación social que se fundamenta en la división entre los que mandan y los que obedecen. Esto significa que la figura del Estado como institución es apenas una expresión mínima de él, ya que es, ante todo,

un *status*, un estado de las relaciones humanas. En este sentido, se puede plantear la división tipológica que implica el Estado y que hemos señalado al comienzo de este escrito: la civilización existe en cuanto se modificó su concepción del espacio político, no así su desarrollo económico, dado que este último, aun bajo radicales cambios (como lo fue el nacimiento de la agricultura), es capaz de conservar la misma forma de poder político de antaño.

La aparición del Estado, como *status* de la sociedad, no se puede explicar en términos tan simples: el mito recurrente del más fuerte, del que posee más que los demás, del que se declara jefe, como si se tratara de una virtud natural, y que tiene la capacidad de mandar y ser obedecido, cae por sí solo. No obstante, sostener esto es hablar al mismo tiempo del deber de la obediencia: ¿Por qué resulta tan obvio que, naturalmente, se deba obedecer? Justamente, la pregunta sobre la constitución del Estado debe plantearse en estos términos, dado que comprende al conjunto social, y no solamente a un grupo o individuo con "potestad": el problema no es quien manda, sino quienes obedecen. De esta forma, la explicación ya no resulta tan simple ni tan obvia, pues, como hemos visto (aunque ya profundizaremos más sobre esto), el ser social que antecede al Estado no sólo evitaba la división social, sino también deseaba colectivamente la libertad. Este cuestionamiento nos conduce a hacernos (otra) pregunta fundamental: ¿Es el Estado una necesidad de la sociedad, es decir, parte de un fatalismo histórico que (nos) conduce inevitablemente a su conformación? ¿O es más bien un accidente, y el pasaje de la libertad a la servidumbre se dio *sin necesidad*? Necesidad y accidente son los conceptos sobre los que se articula la discusión sobre el Estado y, con ello, sobre el continuismo de la historia. No obstante, si consideramos que sociedades previas al Estado se desenvolvieron en la ignorancia de la división ¿No se tratará, entonces, solamente de un accidente? Sin duda. De ahí que Clastres, tras la lectura de La Boétie, acuñe la expresión "impensable desventura" y adopte la tarea de indagar sobre este misterio, el cual, por lo demás, tampoco admite una posible pérdida gradual de este deseo colectivo libre e indiviso, dado que "no hay una figura social equidistante de la libertad y de la servidumbre sino tan solo la brutal desventura que hace hundirse a la libertad anterior en la sumisión que le sigue".[11] En este sentido, la aparición del Estado, como negación de la libertad y, por ende, del ser social, es el comienzo de un paradigma de poder en el que "*todo* es de *uno*", como señala La Boétie, y donde toda relación de poder es opresiva: "toda sociedad dividida está habitada por un Mal absoluto porque es algo antinatural, la negación de la libertad".[12]

Esto explica el motivo porque, durante el período en que se el Discurso carecía de título, fuera llamado como "Contra Uno". Y es que, efectivamente, la figura del Estado como Uno representa "el signo consumado de la divi-

sión en la sociedad, en tanto es el órgano separado del poder político".[13] Esta separación produce un ser social fragmentado que carece de diferencia, pero que aún así es heterogéneo, en cuanto perpetúa la división. En otras palabras, el Estado se concibe como la "exterioridad de la Ley unificadora". Figura aparentemente contradictoria, pero bastante efectiva como máquina de unificación, sobre todo por lo que ya nombramos respecto al carácter etnocida del Estado, en cuanto la negación de la diferencia forma parte de su esencia. ¿Cómo se articulan, entonces, las condiciones de posibilidad que impiden la emergencia del Estado? ¿Qué especificidad contienen las sociedades primitivas para impedir la desigualdad, la división y las relaciones de poder? Este es el problema que nos ocupa, sobre todo en lo que respecta a la jefatura indígena.

b) Los Salvajes, revolución anticipada

Estudiar las sociedades salvajes como primera sociedad que antecede a la desventura del Estado es indagar en torno a la destrucción de un ser social cuya libertad se daba con naturalidad. Por esta razón, Pierre Clastres lee a La Boétie como un mecánico, no como un psicólogo, pues considera que el interés del joven y olvidado orador es conocer el funcionamiento de las maquinarias sociales. Así, a partir del Discurso, Clastres es capaz de definir dos maquinarias: aquella de la sociedad primitiva, cuya maquinaria social funciona en ausencia de toda relación de poder, y aquella "de Estado", cuyo funcionamiento implica el ejercicio del poder, por mínimo que sea. La desventura, por ende, será la destrucción de esta primera maquinaria.[14]

Esto nos ofrece las primeras líneas para comprender lo que nuestro autor entiende por sociedades primitivas, aunque no señala nada que no hayamos nombrado hasta ahora. Quizás la definición más completa se encuentra en la polémica que sostuvo Pierre Clastres con Pierre Birnhaum, historiador y sociólogo francés:

> ¿Qué es una sociedad primitiva? Es una sociedad indivisa, homogénea, que ignora la diferencia entre ricos y pobres y *a fortiriori* está ausente de ella la oposición entre explotadores y explotados. Pero esto no es lo esencial. Ante todo está ausente la división política en dominadores y dominados, los 'jefes' no existen para mandar, nadie está destinado a obedecer, el poder no está separado de la sociedad que, como totalidad única, es la exclusiva detentadora.[15]

Nadie está destinado a obedecer, es decir, el ser primitivo es un "ser-para-la-libertad". En otras palabras, los salvajes representan la naturaleza del hombre que se manifiesta en la libertad: el ser social de los salvajes concibe la libertad como parte de sí mismo. La Boétie, mecánico cuya referencia para el estudio de la maquinaria social es su propio movimiento, carece de

un referente que justifique que el hombre es un ser libre por naturaleza y que la sociedad de la servidumbre es histórica. No obstante, a partir de la contrapartida de esta sociedad es que existe la posibilidad lógica de una sociedad que ignore la servidumbre ¿Es el Discurso pura especulación? En ningún caso. La Boétie no sólo plantea el problema del Estado (del tirano, en su caso) en términos de "accidente" y "necesidad", sino también a partir del "deseo" y la "voluntad": si la jerarquía es posible sólo en cuanto es sostenida por los súbditos, si el tirano sólo es tirano gracias al pueblo que lo mantiene en su lugar, entonces basta con dejar de sostenerlo para ser libres. De tal forma, la libertad no es un objetivo, ni tiene la forma de la escatología. Es, más bien, una posibilidad en cuanto le es propia al hombre y, ya que ser libre es posible, entonces la servidumbre no es el estado natural de los individuos, no es su momento primero. Es en la servidumbre cuando los hombres viven extraviados de su libertad originaria:

> ¿Cómo podríamos dudar de que somos *todos* naturalmente libres, puesto que somos *todos* compañeros? Y ¿podría caber en la mente de nadie que, al darnos a *todos* la misma compañía, la naturaleza haya querido que *algunos* fueran esclavos? (…) Queda, pues, por decir, que la libertad es natural y que, en mi opinión, no sólo nacemos con nuestra libertad, sino también con la voluntad de defenderla.[16]

Pero ¿Qué pasa con la voluntad de defender la libertad? ¿No existe también la voluntad de servir al tirano? Dicha defensa de la libertad es con la que se nace, es decir, es propia de las primeras sociedades. Tras la desventura, sólo sería posible recuperarla, mas el retorno es imposible: el hombre, al perder su libertad, pierde, también, su humanidad. Se desnaturaliza: no puede ser un ángel ni un animal, no está ni más allá ni más acá de lo humano: pierde su nombre, ya no es posible identificarlo una vez que pierde su esencia. Es el "innombrable", conforme interpreta Pierre Clastres. Por eso la pregunta que plantea el Discurso no interroga la defensa, sino más bien las razones por las que persiste esta renuncia a la libertad. Al respecto, La Boétie señalará que el primer rasgo necesario para la servidumbre es la costumbre: ella es como el veneno que bebía Mitrídates, quien, ingiriendo pequeñas dosis, logró habituarse a él. La servidumbre es un amargo veneno que "el innombrable" bebe sin problemas.

A pesar de esto, es posible referirse a la defensa de la libertad con la que nacen los hombres, esto es, a las sociedades primitivas y su principio conservador: "Las sociedades primitivas son conservadoras porque desean conservar su ser-para-la-libertad".[17] En este sentido, ellas impiden las relaciones de poder para impedir que el deseo de sumisión se realice, reprimiendo con esto el "mal deseo": consideran que no hay nada que cambiar de su ser indiviso. Esto implica que no es necesaria la experiencia del Estado para

rechazarlo. Desde siempre, las sociedades primitivas enseñan que todos son iguales, que "nadie puede más que otro", porque "nadie detenta el poder", y que, por lo tanto, "la desigualdad es falsa".

Es un conjuro radical al Mal absoluto que representa el Estado y que es capaz de abandonar, o incluso matar, al jefe si es que éste quisiera ejercer el poder más allá de su deber hacia la sociedad, para la cual no existe nada más ajeno que la idea de obedecer o mandar. De ahí la claridad que nos ofrece el concepto acuñado por Eduardo Grüner para referirse a la libertad y jefatura "sin poder" de los primitivos: es una "revolución anticipada", "la más radical de todas, puesto que no se limita a luchar contra un poder opresor ya existente, sino que apunta a impedir su propio *surgimiento*. Una revolución, admitámoslo, como ninguna, no importa cuán 'radicalizadas' hayan sido, de las que se hicieron históricamente en nuestras sociedades con *Estado*".[18] Revolución radical fuera de la historia que permite la no aparición del Estado ¿Cómo se daba entonces, en la experiencia etnológica, la constatación de esta revolución, de este funcionamiento libre y de estas jefaturas impotentes?[19]

III. Revolución contra el Mal absoluto

El funcionamiento de la sociedad primitiva insiste en su carácter radicalmente otro para concebir la esencia de la política y de la organización social. A diferencia de la concepción occidental de la política, que desde la aurora griega sostiene que es impensable una sociedad sin la división entre los que mandan y los que obedecen, en las sociedades salvajes no se puede aislar la esfera de lo político con la esfera de lo social, lo que no implica que, tal como lo señalaron los primeros europeos, sea imposible hablar de verdaderas sociedades, de una suerte de región infrasocial, de una no-sociedad, sino más bien que son sociedades homogéneas en su ser, indivisas, dado que el poder no está separado de la sociedad ¿Significa que no hay jefes, entonces? En ningún caso. Significa, por el contrario, que la relación entre el jefe y la comunidad acontece de otra forma, pues no es el jefe quien posee el poder, sino la sociedad en su conjunto. Pierre Clastres, en relación a esto, explicará que el jefe indígena no se sitúa dentro de una dinámica jerárquica, pues está desprovisto de poder. No obstante, esto no implicará que el jefe no sirva para nada, por el contrario, lo que ocurre es que es la comunidad quien le asigna un cierto número de tareas, transformándolo en una suerte de funcionario no remunerado de la sociedad. El jefe sin poder, por ende, tiene que ocuparse de la voluntad colectiva de conservarse como totalidad única, es decir, que ella mantenga su autonomía y especificidad respecto a las otras comunidades. El líder primitivo es el hombre que habla en nombre de la sociedad, sobre todo en los acontecimientos que tienen relación a las

otras comunidades, divididas en amigos y enemigos. Sobre esto último, cabe señalar que aunque el jefe tenga la intención de llevar por su cuenta una política de alianza u hostilidad hacia otra comunidad, él no puede imponerla por ningún medio a la comunidad, puesto que está desprovisto de poder. Él sólo tiene un deber: ser portavoz y comunicar a los otros el deseo y la voluntad de la sociedad. El jefe, por lo tanto, deberá tener ciertas habilidades (que son, finalmente, por las cuales es escogido), como el talento diplomático o el coraje.

Esto significaría que el poder, lejos de situarse en el jefe indígena, se encuentra en el cuerpo social. Ya hemos visto que no hay poder si no existe su ejercicio, de tal forma que habría que señalar que quien detenta y ejerce el poder es la misma sociedad como unidad indivisa, con el propósito de impedir que se instaure la división de la sociedad. Pero, de todos modos, cabría preguntarse: en términos prácticos ¿Cómo se ejerce el poder? Pierre Clastres, durante la misión con los indios Guayaki del Paraguay, pudo constatar tempranamente la naturaleza esencial del poder político en la relación de Jyvukugi y los Aché, es decir, la relación entre el jefe y la tribu en torno a la palabra. Así, en efecto, lo describe en su Crónica:

> Los indios, escuchando a Jyvukugi, parecían ignorar todo lo que les decía. (…) Ellos se consideraban rea lmente informados sólo a partir del momento en que obtenían el saber de la propia boca de Jyvukugi: como si su sola palabra pudiese garantizar el valor y la verdad de cualquier otro discurso.

Extraño diálogo, repetición inútil. Los indios ya saben lo que el Jyvukugi habla, mas hacen como si ignoraran las palabras del jefe. Sin embargo, esta descripción es la que conlleva a Clastres a concluir lo siguiente:

> Yo aprendía ahí, simplemente, la naturaleza esencial del poder político entre los indios, la relación real entre la tribu y su jefe. En cuanto líder de los Aché, Jyvukugi *debía hablar*, era eso lo que esperaban de él y a esa espera él respondía, de *tapy* en *tapy*, que va a "informar" a las personas. Por primera vez, yo podía observar directamente –pues funcionaba, transparentemente, frente a mis ojos– la institución política de los indio.[20]

Jefatura sin autoridad, "poder" casi impotente: la condición del Jyvukugi articula una dimensión totalmente distinta de la alianza indisoluble de la palabra y el poder, vínculo metahistórico que señala que es imposible pensar el uno sin el otro. Mientras que el estatuto de la palabra en las sociedades divididas, que van desde los despotismos más arcaicos hasta los Estados totalitarios más modernos, es la marca primordial para dividir poder y sociedad, en cuanto toda toma de poder es, al mismo tiempo, adquisición de la palabra, es la constitución de un derecho exclusivo del jefe, el mundo

salvaje plantea que el jefe tiene el deber de la palabra, es una exigencia que él tenga dominio sobre las palabras, es una obligación que hable.

¿Qué palabras? ¿Qué dice el jefe? El contenido de su discurso consiste, por lo general, a una celebración de las normas de vida tradicionales y ancestrales. Pero, aunque se trata de un acto ritualizado, mientras el jefe habla, no hay silencio, nadie lo escucha, todos continúan con sus ocupaciones, es decir, nadie presta atención al jefe, su discurso no se enuncia para ser escuchado, pues, en realidad, no dice nada, o por lo menos, nada que toda la comunidad ya sepa ¿Para que habla, entonces, si no dice nada?:

> Vacío, el discurso del jefe lo es porque está separado del poder: el jefe está separado de la palabra porque está separado del poder.[21]

Las razones de esta separación responden a la misma filosofía política "salvaje", como observa Pierre Clastres en su Crónica, la cual separa radicalmente el poder y la violencia. Según observa nuestro autor, Jyvukugi, para probar que él es digno de ser jefe, debe demostrar que él no ejercerá la coerción como elemento de su palabra:

> Yo, Jyvukugi, soy su *beerugi*, o su jefe. Estoy feliz de serlo, pues los Aché necesitan de un guía, y yo quiero ser ese guía (…) ¿Voy a imponer a la fuerza este reconocimiento, entrar en lucha con ustedes, confundir mi deseo con la ley del grupo, a fin de que ustedes hagan lo que yo quiero? No, pues esta violencia no me serviría de nada: ustedes acusarían esta subversión, cesarían, al mismo instante, de verme como su *beerugi* (…).[22]

Jefatura y poder son contradictorios en el mundo salvaje: si la comunidad ve que el jefe adquiere poder, dejará de reconocerlo como tal. Por eso, su palabra no puede aludir al poder: ella es, en cambio, una deuda infinita que debe a la tribu y que es "la garantía que prohíbe al hombre de palabra convertirse en hombre de poder".[23] [24]

Deber a la tribu. Este particular lugar del jefe significará que él es quien debe obedecer las normas de la comunidad, y no la comunidad la que debe obedecer a sus órdenes, pues no hay nada más ajeno para el ser primitivo que la idea de obedecer ¿Sociedad anómica? En ningún caso, pues se reconoce que en la sociedad primitiva existen marcadas normas de comportamiento ¿Significa entonces que hay una reprobación social que hace que los miembros de la tribu no se comporten de cualquier manera? La pregunta, en realidad, debería plantearse del siguiente modo ¿Qué ocurre con las normas de comportamiento en una sociedad que no separa el poder de su cuerpo social? Clastres señalará que son normas sustentadas por toda la sociedad, y no impuestas por un grupo particular. Esto se traducirá en que son normas que todo el mundo respeta, pues su propósito es la mantención.

De tal forma que las normas no constituyen una cuestión de poder, ya que son adquiridas e interiorizadas por vía de la educación de los hijos.[25]

IV. Final: Revolución accidentada

Definir el estatuto de la jefatura en las sociedades primitivas es el primer paso para abarcar las concepciones que determinan su cuerpo social, ya que es el espacio donde se articulan sus fundamentos políticos. Estos fundamentos, justamente, serán los que configurarán el modo en que los Salvajes desarrollarán sus principales actividades comunitarias, haciendo que éstas se tornen políticas (lo político será lo "infra" en el cuerpo social).

Esta filosofía política indígena será lo determinante para la actividad económica (la economía se vuelve política), de tal forma que sea una economía contra la producción: pese a que haya abundancia, el trabajo tendrá un lugar secundario dentro de los quehaceres diarios, evitando que el desarrollo económico se convierta en una instancia que divida la vida comunitaria. Asimismo, la guerra, constitutiva de las sociedades primitivas y estado permanente de éstas, funcionará como un momento de dispersión del poder, evitando que las comunidades aledañas se unifiquen. Será, en otras palabras, una guerra centrífuga cuyo propósito es definir y reforzar el Nosotros Indiviso de la comunidad. El jefe guerrero sólo tendrá la posibilidad de organizar a otros hombres durante el combate: fuera de la campaña, no será reconocido como tal (la desgracia del guerrero).

De igual forma, la religiosidad adquirirá una dimensión política, posibilitando la eclosión del pensamiento y contrarrestando la relevancia de los mitos en la sociedad. No obstante, la relevancia de la religiosidad y del profetismo dentro de las sociedades salvajes nos indican que esta área debe ser estudiada con mucha atención, dado que, por una parte, es el momento en que los hombres se relacionan con los dioses (las ñe*'é porã,* en el caso de los tupi-guaraníes: Bellas Palabras que son palabras colectivas, repartidas equitativamente en la comunidad), y, por otra, es la instancia donde aparecen otras figuras que se anteponen al jefe indígena, como el chamán o el profeta, siendo este último aquél que domina de un modo particular la palabra y el conocimiento de los dioses.

¿Habría que preguntarse por un origen del Estado en el campo profético? Acá, la apropiación de la palabra vuelve a estar en discusión ¿Qué dicen las palabras del profeta? ¿Cómo las apropia la comunidad? ¿Qué ocurre entre lo que dicen los mitos y lo que sostienen las normas sociales? Sin duda, es necesario rastrear el tránsito de las palabras y de las relaciones de poder para indagar el momento en que falló la revolución anticipada de las sociedades primitivas, pues este fallo es el que permitió la emergencia de lo Uno, del Estado como paradigma del poder político separado de la sociedad.

Será necesario pensar en las perspectivas que debemos adoptar para estudiar las condiciones de la no aparición del Estado o Mal Absoluto, pues, parafraseando a nuestro malogrado autor, "quizá la solución del misterio sobre el momento del nacimiento del Estado permita esclarecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte".[26]

Notas

1. Pierre Clastres (2008) *La sociedad contra el Estado*. La Plata : Terramar. Pág. 170.
2. Eduardo Grüner (2007) "Pierre Clastres, o la rebeldía voluntaria", en Miguel Abensour (ed.) *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires : Del Sol. Pág. 8.
3. Miguel Abensour (2007) "El Contra Hobbes de Pierre Clastres", en Miguel Abensour (ed.), *op.cit*. Pág. 190.
4. Pierre Clastres (2012) *Entretein avec l'anti-mythes.* Paris : Sens & Tonka. Pág. 14.
5. Pierre Clastres (1987) *Investigaciones de antropología política*. México : Gedisa. Pág. 116.
6. Citado en Pierre Clastres (2008) *La sociedad contra el Estado*. Pág. 161.
7. Pierre Clastres (1987) *Investigaciones de antropología política*. Pág . 62.
8. Pierre Clastres. *Op.cit*. Pág. 119.
9. Etienne de La Boétie (2009) *Discurso de la servidumbre voluntaria*. La Plata : Terramar. Pág. 45.
10. Pierre Clastres. *Ibid*. Pág. 119.
11. Pierre Clastres. *Ibid*. Pág. 121.
12. Pierre Clastres. *Ibid*.
13. Pierre Clastres (2009) *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica. Pág. 74.
14. Pierre Clastres (1987) *Investigaciones de antropología política*. Pág. 123.
15. Pierre Clastres. *Op.cit.* Pág. 158.
16. Etienne de La Boétie. *Op.cit*. Pág. 52.
17. Pierre Clastres. *Op.cit.* Pág. 128.
18. Eduardo Grüner (2007) "Pierre Clastres, o la rebeldía voluntaria". Pág. 10.
19. En efecto, sabemos que las conclusiones de Clastres no provienen sólo de la teoría, sino también de sus numerosos estudios de campo, escritos gracias a largas, y también breves, estadías junto a diversos grupos indígenas de América del Sur. Ver, específicamente, el estudio de campo que realizó durante su estadía con los Yanomami, al sur de Venezuela, a quienes considera el último *círculo* de postrera libertad, de ocio y abundancia, de drogas y de guerra. Idea de libertad primitiva muy distinta a la nuestra (Clastres, 1987).
20. Pierre Clastres (1995) *Crônica das* índios *guayaki, o que sabem os aché, caçadores nômades do Paraguai.* Rio de Janeiro : Editora 34. Pág. 67.
21. Pierre Clastres (2008) *La sociedad contra el Estado*. Pág. 133.
22. Pierre Clastres (1995) *Crônica das* índios *guayaki.* Pág. 68
23. Pierre Clastres (2008) *La sociedad contra el Estado*. Pág. 134.
24. El caso de Fusiwe, entre los indios Yanomami, y de Jerónimo, entre los Apaches, son claros ejemplos de esta escisión entre palabra y poder: ambos quisieron impulsar a sus comunidades a combatir, aún cuando nadie lo deseaba. El resultado era de esperar: Fusiwe muere por las flechas de sus enemigos en una batalla dónde combatía solo, y Jerónimo no pudo reclutar más de dos o tres individuos, sin tener mucho éxito en sus campañas (Clastres, 1987).
25. Pierre Clastres (2012) *Entretein avec l'anti-mythes.* Pag. 23.
26. Pierre Clastres (1987) *Investigaciones de antropología política*. Pág. 116.

ARQUEOLOGÍA ANARQUISTA:
ENTRE UN ESTADO DE LA CUESTIÓN Y UN MANIFIESTO INDIVIDUAL (EN CONTRA DEL INDIVIDUALISMO)

Leonardo Faryluk

Cada día se hace más evidente que las propuestas de la teoría anarquista, como posicionamiento ético y estrategia de cambio social, están adquiriendo una fuerza que no se adjudicaba al movimiento desde las circunstancias del Mayo de 1968. Los acontecimientos sociales actuales, a nivel global, están llevando a que la modorra política que caracterizó a la "condición post-moderna" se empiece a disipar. Esto no es ajeno a los espacios académicos; y quienes en mayor o menor medida formamos parte de ellos, entendemos que podemos participar de la construcción de nuevos modelos y prácticas de organización social, o simplemente seguir reproduciendo las relaciones de poder y jerarquía que los caracterizan, así como a los demás ámbitos de la sociedad.

No es ninguna novedad que el conocimiento científico no sea neutral o apolítico. Sin embargo, detrás de una maraña de objetivaciones, tratamos de hacer que lo parezca. A más radical la teoría, más "evidente" se hace su politicidad. El caso de la Arqueología Anarquista no es diferente, siendo esta quizás su mayor virtud.

Como propuesta surgida en el Radical Archaeological Theory Symposium *del año 2009, tiene en su haber al día de hoy una cincuentena de trabajos que permiten delinear su futuro desarrollo. Sin embargo, también comenzaron a surgir investigaciones donde los términos "anarquismo" o "sociedades anárquicas" fungen como simples sinónimos de las viejas y menos elegantes "sociedades primitivas" o "simples", vaciando a los primeros de fuerza teórica y posicionamiento crítico.*

En este trabajo realizaré un breve estado de la cuestión de la Arqueología Anarquista. Partiendo de tales contribuciones, esbozaré a modo individual pero en contra de todo individualismo, una serie de planteos que creo relevantes para su futuro desarrollo, tanto teórico, como práctico, ético y social. Para ello, tendré en cuenta la Teoría Anarquista como marco para el análisis

arqueológico de sociedades pasadas y actuales; los potenciales aportes de la Arqueología Experimental para la autogestión y la acción directa; la construcción de relaciones horizontales, de apoyo mutuo y grupos de afinidad entre colegas, compañeros y comunidad; y el rol de los arqueólogos en los procesos de significación y usos de la materialidad arqueológica; entre otros.

Introducción

El anarquismo moderno surge de la pluma de Pierre-Joseph Proudhon hacia el año 1840 con la publicación de *¿Qué es la Propiedad?*[1] Actualmente se considera –dejando a un lado aquellos que lo entienden como caos o destrucción– como "una teoría social", "una práctica política", "una perspectiva filosófica integral", "una propuesta económica", "un modo de vida", etc. Si hacemos un repaso por sus 175 años de historia y un recuento de sus aportes, tanto colectivos como individuales, ya sea en el campo de la teoría como en el de la práctica, creo que podemos entender al anarquismo como algo más que la suma de lo mencionado. La gran variedad de perspectivas, enfoques y propuestas desarrolladas en su seno ha sido una excusa utilizada por sus detractores para atribuirle una supuesta falta de unidad, coherencia y capacidad de transformación social. Al contrario, esta ausencia de verticalidad en sus enunciados permitió la exploración de los más diversos espacios y problemáticas sociales, teniendo siempre como eje el análisis y la crítica profunda a la construcción del poder y las jerarquías, el rechazo a las mismas y el desarrollo de diversas formas de organización simétricas y no coercitivas.

Incluso acotándonos exclusivamente a los espacios de producción académica de conocimiento, son muchas las ideas originadas en el anarquismo que se hallan dispersas en teorías y marcos explicativos, tanto de las ciencias sociales como de aquellas consideradas "duras". A pesar de ello, la perspectiva libertaria ha sido poco reconocida como lugar de enunciación, a diferencia de otras teorías "radicales" tales como el marxismo, situación nada sorprendente si entendemos a la comunidad científica y las instituciones que la respaldan, como espacios estructurados verticalmente y complejamente atravesados por relaciones de estatus y desigualdad.

Como bien señaló Graeber[2], existen muchos académicos que se identifican como marxistas, pero por el contrario, encontrar anarquistas en las universidades es un suceso fuera de lo común –tendencia que podría guardar relación respecto a la población total de un territorio dado. Sin embargo, tanto dentro como fuera de estas instituciones, el anarquismo como posicionamiento ético y estrategia de cambio social está retomando una fuerza que no se le adjudicaba desde las circunstancias del mayo francés de 1968. Lentamente, está siendo comprendido y adoptado como marco teórico por

científicos de diversas disciplinas, con caracteres cada vez más explícitos. De continuar esta progresión, deberíamos esperar repercusiones desde diversos sectores de poder. La usual estigmatización, la indiferencia, los intentos de ser absorbido y anulado como una moda pasajera más, para luego integrarse al abanico de teorías y modelos interpretativos disponibles, son posibilidades nada absurdas.

El crecimiento del "anarquismo académico", por denominarlo de alguna manera, no es ajeno a la arqueología; situación que intentaré reflejar en las próximas páginas mediante un recuento de publicaciones y experiencias disponibles bajo la categoría "Arqueología Anarquista". A partir de mismas, plantearé algunas posibles líneas de desarrollo, teniendo en cuenta aspectos que considero relevantes al momento de pensar un desenvolvimiento coherente de la disciplina desde los principios libertarios.

El camino recorrido hasta hoy

Para comprender la producción actual desde marcos teóricos anarquistas, es necesario comenzar con la lectura de algunos intelectuales clásicos relacionados a la antropología, y por tanto, a la arqueología. Me refiero específicamente a Piotr Kropotkin, Élie Reclus y su hermano menor Élisée, autores de obras paradigmáticas como *El Apoyo Mutuo: Un factor en la evolución*, *Los Primitivos. Estudios de Etnología Comparada* y *El Hombre y la Tierra*, respectivamente.

Piotr Kropotkin (1842-1921), teórico y activista de origen ruso, fue un geógrafo y naturalista cuyas investigaciones significaron grandes aportes al conocimiento disciplinar de territorios como Siberia, Manchuria, y los glaciares de Finlandia y Suecia. En términos políticos ha pasado a la historia por ser el impulsor de la tendencia anarco-comunista, y por su concepción de la teoría del apoyo o ayuda mutua. Su obra fundamental fue publicada en 1902 y en ella se encuentran compilados varios ensayos que son una respuesta crítica al darwinismo social predominante en su época[3]. Kropotkin realiza un detallado análisis de las formas cooperativas de organización, partiendo de observaciones etológicas, para abordar luego sociedades humanas. Propone que el factor de mayor peso en el proceso evolutivo no sería la competencia si no la colaboración, idea que más tarde toma la etología bajo el concepto de "altruismo". Para fundamentar su teoría en el contexto de las relaciones sociales humanas, Kropotkin utiliza información proveniente de materiales arqueológicos del Museo Británico, relatos de viajeros y su propia experiencia de campo. Propone algunas hipótesis sobre las primeras formas de organización social, destacando la importancia de las relaciones comunitarias, la ausencia de propiedad privada y coerción institucionalizada. Otorga gran significación a la comuna aldeana, y observa la estruc-

tura de ciudades fortificadas a inicios del medioevo, así como la de ciudades medievales. Considera la aparición del Estado moderno como un resurgimiento de las ideas del derecho romano. Su teoría, si bien evolucionista, y por lo tanto anclada en ciertas nociones de progreso –algo común entre los intelectuales de su época–, rompe con la concepción lineal y fatalista de la historia, al explicar el cambio social como resultado de la correlación de fuerzas entre dos factores contrapuestos, la competencia y la cooperación. De este modo, las prácticas ejercidas desde una u otra tendencia, son estimuladas o reprimidas en diferentes momentos históricos, aunque nunca completamente anuladas.

El trabajo de Kropotkin tuvo gran influencia en el geógrafo francés Élisée Reclus (1830-1905), gestor de la Geografía Social y miembro de la Primera Internacional. En su obra *El Hombre y la Tierra*[4], investiga el origen del Estado, entendiéndolo como forma de organización yuxtapuesta a la de sociedades indivisas, las cuales consideraba en peligro de desaparecer por culpa de la expansión colonial. Se enuncia en contra de la tendencia a declarar el "descubrimiento científico" de grupos sociales "ignorados", dejando asentada así una de las primeras críticas al etnocentrismo de la antropología de su época. Sus trabajos tienen profunda relación con los de su hermano mayor, el etnólogo y periodista Élie Reclus (1827-1904), con quien participó en la Comuna de París. Su obra más conocida es *Los Primitivos. Estudios de Etnología Comparada*[5]. En ella describe a los pueblos hiperbóreos cazadores y pescadores, los inoítas occidentales y los apaches. Desde el prólogo, ataca el prejuicio por parte de los investigadores al tratar con la alteridad, aunque sin terminar de romper con el sesgo positivista de progreso y razón característico de la ciencia decimonónica.

Si bien es válida toda crítica al cientificismo de estos autores, creo que es necesario un análisis exhaustivo de sus producciones desde una perspectiva antropológica y arqueológica, no solo por la importancia de los mismos para la configuración actual de tales disciplinas desde un marco teórico anarquista, sino también a modo de reconocimiento ante la invisibilización sufrida en el entorno académico durante del último siglo.

La influencia de los autores anarquistas clásicos es rastreada por Mellado Gómez[6] en relación a la obra del antropólogo francés Pierre Clastres (1934-1977), quien fuera director del Centre National de la Recherche Scientifique y partícipe de los sucesos del Mayo Francés de 1968. Llevó a cabo su trabajo de campo en comunidades originarias de América del Sur, tales como los achés y los guaraníes del actual Paraguay, y los yanomamis de los actuales Brasil y Venezuela. Su libro *La Sociedad contra el Estado*[7], lo posiciona como el padre de la Antropología Anarquista moderna. Clastres completa el quiebre esbozado por Kropotkin y los hermanos Reclus respecto al etno-

centrismo de los científicos y la linealidad de la historia. En el texto mencionado, propone que las sociedades denominadas "primitivas" no son un estadio del proceso evolutivo, previo a la aparición del Estado; si no que sus formas de organización rechazan activamente el surgimiento de éste por medio de la reproducción social de relaciones igualitarias y resistentes a la centralización del poder y la consolidación de jerarquías. Cuestiona la imagen construida desde la antropología clásica respecto a una presunta inferioridad tecnológica de las sociedades "primitivas", organizadas en torno a economías de subsistencia, y siempre al límite de la carestía alimentaria. Contrariamente, Clastres muestra cómo estas sociedades pueden dedicar poco tiempo al trabajo, incluso produciendo excedentes que son consumidos en contextos festivos. Traslada al campo antropológico la teoría de Bakunin[8], quien expuso que el paso de una sociedad no estratificada a una jerárquica, es una ruptura política y no económica.

Poca atención se ha prestado a Clastres durante mucho tiempo, quizás debido a que sus propuestas no alcanzaron un nivel de síntesis, a causa de su temprana muerte. Sin embargo, la antropología anarquista por él esbozada está presentando un inusitado interés en la actualidad, como bien señala Felipe Criado Boado en su artículo "Clastres. Ayer, hoy, siempre"[9]. En este trabajo reflexiona sobre el uso temprano que dio a la antropología clastriana para la investigación arqueológica, que junto a ciertas ideas de Foucault –para muchos un anarquista post-moderno–, le permitieron desarrollar su Arqueología del Paisaje, reflejada en textos como "Megalitos, espacio, pensamiento"[10]. Aquí, por medio del análisis de construcciones monumentales megalíticas de la región de Galicia (España), observa cambios en la concepción del paisaje entre las "sociedades primitivas" y las "sociedades campesinas". Plantea que el megalitismo es una forma particular de configuración del espacio social, con conceptos propios de tiempo y espacio, en el cual diferentes soluciones constructivas expresan estrategias ideológicas opuestas; una tendiente a la disolución del poder a nivel comunitario, y otra tendiente a destacar y validar el poder detentado por un grupo reducido de individuos.

Pese a estas experiencias, la producción desde el anarquismo en antropología y arqueología ha sido escueta hasta iniciado el siglo XXI. Recién en el 2004, cuando el antropólogo norteamericano David Graeber –partícipe activo del movimiento Occupy Wall Street y miembro del Industrial Workers of the World–, publica su ensayo *Fragmentos de Antropología Anarquista*[11], es que resurge como perspectiva de interés. Este ensayo, donde se expresa respecto a la poca presencia de anarquistas en la academia, rastrea ciertas propuestas libertarias en la antropología clásica, y esboza una serie de posibles líneas de acción, ha sido la mecha que encendió la discusión en torno a la construcción de una antropología anarquista (y por asociación,

una arqueología anarquista), como corriente teórica aplicada e implicada. Al día de hoy, la copiosa producción de Graeber refleja una gran diversidad de intereses y variados registros de escritura. Desde papers académicos, pasando por libros rigurosos pero amenos, hasta ensayos, entrevistas y reseñas de opinión en diversos medios de comunicación, el autor nos proporciona valiosas herramientas e interpretaciones sobre temáticas tales como la acción directa en los movimientos sociales, las experiencias de construcción de prácticas democráticas emergentes, una teoría antropológica del valor, una historización del concepto y los efectos de la deuda, la creciente burocratización de nuestra sociedad, etc[12]. Actualmente, se halla abocado a la escritura de un libro referido al surgimiento de la desigualdad social, junto al arqueólogo David Wengrow.

Como bien he mencionado, el trabajo de Graeber ha sido el detonante hacia la visibilización de los antropólogos y arqueólogos con orientación anarquista, distribuidos aquí y allá alrededor del globo. Uno de los primeros ejemplos de este despertar es el libro coordinado por Beltán Roca Martínez titulado *Anarquismo y Antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*[13], una compilación de textos de Brian Morris, Abel Medina, Harold Barclay, Félix Talego, Gavin Grindon, Jesús Sepúlveda, Karen Goaman, John Zerzan y el mismo David Graeber. A lo largo de sus páginas accedemos a reflexiones sobre las relaciones y aportes mutuos entre la teoría anarquista y la antropología, el poder y sus formas, tendencias en los movimientos sociales contemporáneos, y las simpáticas ideas del primitivismo. En conjunto, los autores delinean propuestas y prácticas en pos de construir un marco teórico que no desea caer en dogmatismos, pero que necesita explicitar sus principios generales.

En el contexto sudamericano, se debe destacar principalmente el trabajo continuado de Silvia Rivera Cusicanqui[14], una de las principales exponentes de los Estudios Culturales, cuyas propuestas muestran la profunda relación existente entre el pensamiento indígena andino, sus prácticas, y la tradición anarquista de origen europeo.

Por otra parte, el I Encuentro de Reflexiones Anarquistas del ENAH en el año 2013, parece haber sido la primera experiencia latinoamericana de difusión de las propuestas de esta antropología. Alberto Moreno y Octavio Cabrera Serrano expusieron sus análisis respecto a la trayectoria de la corriente, así como de sus principales conceptualizaciones teóricas y prácticas. Además, Carla Silva y Benjamín Guarneros presentaron ponencias específicamente ligadas al campo arqueológico y al museológico[15].

Muchos investigadores más se hallan trabajando desde la Antropología Anarquista, por lo que sería posible continuar ahondando en la bibliografía. Sin embargo, a esta instancia se hace conveniente orientarnos hacia el campo

de la arqueología. No es novedad que el arribo de propuestas teóricas a esta disciplina se produce siempre con un cierto defasaje respecto a otras ciencias sociales. El caso de la teoría anarquista no es una excepción, descontando los trabajos ya mencionados de Criado Boado en la década de 1980.

Es en el año 2009 cuando surge por primera vez la categoría "Arqueología Anarquista", en el marco del "Radical Archaeological Theory Symposium: Building an Anarchist Archaeology"[16], organizado en la Binghamton University, USA. Este encuentro fue convocado entendiendo que la mayor amenaza para una crítica radical a la sociedad actual es su integración a los espacios de discusión como una opción más, carente de conflictividad, cuando sus ideas se institucionalizan y sus debates se reducen a valientes proclamas discursivas que no se prolongan de manera alguna a la práctica. La convocatoria también se realizó a sabiendas que existen pocos arqueólogos que se identifican como anarquistas, pero que éstos son los más adecuados para analizar y denunciar, sin miedo a críticas, las trayectorias y procesos históricos de la jerarquía y la dominación, así como para visibilizar las resistencias y las prácticas sociales simétricas.

Siguiendo tales premisas, los trabajos presentados indagan sobre los posibles aportes de la Teoría Anarquista a la arqueología: cómo podría contribuir esta teoría a la práctica arqueológica, qué barreras tendría que enfrentar y superar la arqueología anarquista, y cuáles serían sus métodos[17]. La convocatoria contó con la participación de Joe Bonni, Niels Rinehart, Paulette Steeves, Tom NomAd, John Roby, Edward González-Tennant, James Birmingham y Bill Angelbeck; quienes brindaron sus propuestas desde problemáticas tales como el anti-imperialismo, la decolonialidad, la discriminación racial, el primitivismo, la ética y la pedagogía, el enfoque clastreano, las posibles vías de desarrollo de una Arqueología Anarquista, y el uso sus conceptos centrales para la interpretación del registro arqueológico. Destacan los trabajos de Birmingham y de Angelbeck, no por ser los demás menos relevantes, si no porque éstos han continuado profundizando y reelaborando sus propuestas de manera sostenida. Birmingham[18] nos provee de posibles "sendas" a transitar desde una Arqueología Anarquista, basadas en criterios temporales que metafóricamente asocia a "tiestos" (el pasado distante), "adoquines" (el pasado reciente) y "marionetas" (la actualidad); mientras que Angelbeck analiza diversos aspectos de la organización social de los pueblos Coast Salish, al norte de la costa pacífica de Estados Unidos, haciendo foco en la descentalización del poder, la organización en redes, el antiautoritarismo y la autoridad justificada, la autonomía y el apoyo mutuo[19].

Ese mismo año se llevó a cabo en la Durham University (Inglaterra) el 31st Annual Meeting of the Theoretical Archaeology Group, donde se organizó una sesión denominada Developing Anarchist Archaeology[20], con el

objetivo de explorar las dinámicas sociales pasadas desde este marco teórico.

Aquí, podemos observar algunos aportes a la Arqueología Anarquista, aunque matizados con críticas a su teoría política. Por ejemplo, en su trabajo "Mutualism", Paul Graves-Brown, argumenta, partiendo de Kropotkin, que en las distintas formas de cooperación que nos rodean podemos ver expresados ejemplos de los principios anarquistas, y que la teorización sobre ellos es esencial para entender la cultura material. Sin embargo, busca destacar el poco éxito práctico alcanzado como filosofía política. Por otro lado, en "Becoming Bad: On moral categories and the interpretation of the archaeological record", Francesco Iacono rescata la crítica anarquista a las nociones comúnmente aceptadas de evolución social, pero le atribuye una falta de herramientas teóricas, que según él, reducen al anarquismo a preceptos morales. Por su parte, Tobias Richter cuestiona la noción de linealidad evolutiva de la historia en "Neolithic Revolutions in the Southern Levant: An anarchist perspective". María Aguado, estudia los orígenes del poder en las sociedades megalíticas de Europa Occidental, argumentando que estas construcciones funerarias fueron una herramienta de estandarización de una nueva ideología y religión en un contexto de creciente diversidad y desigualdad social, en su presentación titulada "Traveling into the origins of power. The role of megalithic religion in the control of community". Ludomir Lozny indaga respecto a las estrategias de cooperación o competencia en los niveles comunitarios de administración de recursos en sociedades de Europa Central, con su trabajo "Cooperation or competition? Is collective action a way to build sustainable political regimes?" Aisling Tierney y Suzanne Spencer-Wood nos proveen sendos papers sobre períodos más recientes de la historia. Tierney, en "The Hell-Fire Clubs: Anarchy of the 18th Century" estudia estos espacios como microcosmos del descontento respecto al *status quo* del siglo XVIII, argumentando que tanto en Inglaterra como en Escocia e Irlanda, reflejaban elementos de la cultura popular contrarios a las normas sociales y religiosas de la época. Spencer-Wood, por su parte, se enfoca en los movimientos voluntarios de cooperación contra el capitalismo desarrollados por grupos de mujeres en Boston a mediados y finales del siglo XIX, aportando el único trabajo que pude registrar hasta el momento desde una perspectiva anarco-feminista, titulado "A feminist-anarchist archaeology of women's social reform movements in Boston". Finalmente, las dos última exposiciones de esta sesión nos trasladan –como ya ocurrió en el mencionado RATS– a la costa noroeste de Estados Unidos, con los pueblos Coast Salish como caso de estudio. Colin Grier[21] realiza una crítica al modelo tradicional de jefatura, postulando que éste no condice con la evidencia hallada en la región, donde la organización sociopolítica presenta todas las características de dicha configuración, excepto una de las más relevantes,

la concentración del poder. Bill Angelbeck, analiza las distintas escalas de organización defensiva y su correlato material, utilizando para ello algunos de los conceptos principales del anarquismo en "Principles, Practices, and Achaeological Patterns of Anarchic Societies: Assesing Autonomy and Alliance in Coast Salish Defensive Organization".

Este mismo encuentro contó con un trabajo más que puede ser considerado parte de la Arqueología Anarquista. El mismo fue presentado por Claire Marshall en la sesión denominada "Fair Archaeology: Building bridges instead of deepening gaps". Su ponencia relata la experiencia y las bases kropotkianas sobre las que fue organizada la red de trabajo *Archaeology for Global Justice*[22]. Desgraciadamente, este grupo de arqueólogos orientados al debate abierto, crítica a las desigualdades de la academia e intervención sobre las decisiones gubernamentales respecto a la materialidad arqueológica, parece haberse disuelto.

Desde el año 2009 hasta el corriente, no se produjeron otros encuentros centrados en la temática, aunque se han realizado publicaciones dispersas. Por ejemplo, James Flexner[23], lleva a cabo un estudio sobre las comunidades históricas de Hawaii y Vanuatu bajo el título "The Historical Archaeology of States and Non-States: Anarchist perspectives form Hawai'i and Vanuatu".

En otra línea de investigación, Angelbeck y Grier[24] con su texto "From Paradigms to Practices: Porsuing Horizontal and Long-Term Relationships with Indigenous Peoples for Archaeological Heritage Management", proponen estrategias colaborativas para la gestión del patrimonio arqueológico. Siguiendo en esta temática, David Pacífico[25] presenta un caso de estudio en Casma, Perú, en el que ejemplifica formas de gestión del patrimonio desde una perspectiva de democracia concensuada. Por mi parte, en "Pasado, Propiedad y Poder. Crítica desde una Arqueología Anarquista a la construcción Estatal y Académica del Patrimonio Arqueológico en Argentina", observo su configuración en términos de "propiedad", y por lo tanto generador de relaciones excluyentes y jerárquicas. En contraste, con el término "referente arqueológico" me refiero a la materialidad producto de la acción humana, las relaciones entre dicha materialidad y el entorno mediante los cuales se constituye el paisaje, sus significaciones sociales a lo largo del tiempo, y su reconocimiento por parte de los diversos grupos humanos actuales. Esta noción acepta y promueve su polisemia, cuestionando la hegemonía del patrimonio arqueológico como constructo estatal que impone una sola forma de entenderlo[26].

En cuanto a experiencias en torno a la socialización de los referentes arqueológicos, el grupo de investigación y difusión llamado De la Roca al Metal, radicado en España, constituye un excelente ejemplo de las posibilidades que nos brinda la arqueología experimental como herramienta, no

solo para la comprensión del pasado, si no para su uso en el presente. Este colectivo autogestivo, realiza muestras y talleres orientados a la experimentación participativa sobre la tecnología metalúrgica[27].

Jordi López Lillo y Julián Salazar, publicaron los primeros resultados de una arqueología de campo desde la perspectiva anarquista en Argentina, un trabajo de línea clastreana titulado "Paisaje centrífugo y paisaje continuo como categorías para una primera aproximación a la interpretación política del espacio en las comunidades tempranas del Valle de Tafí (Provincia del Tucumán)"[28].

Mientras tanto, el pasado mes de abril de 2015, se llevó a cabo el 80th Annual Meeting of the Society for American Archaeologists, en California, USA. En este encuentro se organizó un simposio titulado "Anarchy and Archaeology: Contesting Hierachy, Power, and Authority in the Past and Today"[29], con presentaciones de Lewis Borck, Matthew Sanger, James Birmingham, Bill Angelbeck, Teresa Kintz, Severin Fowles y Edward González-Tennant. Además, Robert Bettinger, reconocido por sus investigaciones sobre poblaciones cazadoras-recolectoras desde perspectivas evolucionistas, presentó el libro *Orderly Anarchy: Sociopolitical Evolution in Aboriginal California. Origins of Human Behaviour and Culture* en el que hace una revisión de la evidencia arqueológica de las sociedades californianas, describiendo una reducción gradual del tamaño de los grupos, asociada al desarrollo tecnológico y a cambios ambientales. Argumenta que dichos cambios se basan en la dispersión y la existencia prolongada de poblaciones con reducido número de miembros que caracteriza como "anarquía ordenada", dejando así en evidencia su concepción del término[30].

En relación a la inserción de la Teoría Anarquista en las instituciones de formación académica, el Skidmore College de New York ofrece un seminario de primavera denominado "Anarchist Archaeology", en el que se propone la discusión por medio del registro arqueológico, de diversos sistemas sociales, políticos y económicos del pasado que no requirieron autoridad centralizada ni ejercicio formal de la fuerza coercitiva. Los casos de estudio tenidos en cuenta son los que he mencionado en estas páginas[31].

Finalmente, en lo que respecta a mi trabajo, me encuentro abocado a la redacción de "Paisaje y Materialidad en el Área Central de la Vertiente Occidental de las Sierras de Ambato (Catamarca). Una aproximación desde la Arqueología Anarquista", tesis de Licenciatura en Arqueología cuyo objetivo es la identificación de prácticas y formas de organización simétricas y horizontales en el territorio mencionado.

El camino por recorrer. Algunas reflexiones respecto a lo que la Arqueología Anarquista podría ser.

Con lo visto hasta aquí, considero necesario hacer una distinción entre lo que podría ser una Arqueología Anarquista y lo que es una Arqueología de las Sociedades Anárquicas. Una se correspondería con un posicionamiento teórico, práctico y ético de la arqueología, mientras que la otra simplemente refiere al estudio de sociedades organizadas sin la presencia de Estados. ¿Cuáles creo, entonces, serían las características de la primera?

La ciencia, sostiene Feyerabend, se configura como un mecanismo de autoridad social, delimitando un dominio de la investigación, aislando una porción de la "realidad" a la que atribuye lógica propia, y a la cual se accede mediante métodos creados para ocultar toda evidencia de lo permeable que es a la opinión, los supuestos, los prejuicios, lo político. Según este autor, debemos aceptar que la ciencia es pluralista, no solamente a nivel epistemológico, sino también ético y político[32].

Todo enunciado científico es ideológico, y el investigador es un oportunista que selecciona estratégicamente aquellas perspectivas que les son útiles para alcanzar objetivos propuestos. No hay lugar neutral de enunciación, solo una aparente neutralidad que depende en gran parte de lo naturalizadas que tengamos determinadas afirmaciones. Por esto, tal como expresa González Rubial[33], es necesario –yo diría, éticamente honesto– manifestar sin lugar a equívocos, la posición política desde la que ejercemos nuestra práctica y construimos nuestros discursos, a la vez que deconstruimos los ajenos. Estamos atravesados por relaciones de desigualdad, accesos diferenciados a espacios de poder, mayores o menores restricciones para llevar adelante proyectos de investigación, intereses personales y colectivos de distintos tipos; a pesar de lo cual, la práctica científica tiende a ser vista como aséptica. La neutralidad y la objetividad son dos supuestos sobre los cuales se asienta la validez de esta forma de conocimiento, y que ocultan disputas que son menos "altruistas" de lo que tendemos a sospechar. Como bien nos recuerda Barclay[34], la actividad científica depende de subvenciones económicas de gobiernos y empresas, y son éstos los interesados en que una investigación sea emprendida y logre resultados. Un factor para nada menor al momento de pensar las implicancias de una publicación académica.

Entonces, ¿qué involucra desarrollar una arqueología que se explicite como anarquista? Roca Martínez comenta que Jon Purkis y Sharif Gemie, coordinadores de la revista americana *Anarchist Studies*, identifican tres formas de asociación entre el anarquismo y las disciplinas científicas. Son mayoritarios los estudios orientados a investigar el movimiento anarquista, seguidos de aquellos enfocados en problemáticas que investigadores anar-

quistas consideran de relevancia, y por último, aquellas propuestas científicas desarrolladas bajo principios anarquistas. Si bien todas tienen su interés, considero que –y específicamente en relación a la Arqueología Anarquista–, es necesario ser coherentes entre los medios y los fines, por lo cual tenemos que esforzarnos por congeniar la teoría, los métodos a utilizar, y las metas que nos movilizan. Así considerada, cualquier teoría social anarquista debería rechazar conscientemente toda idea de vanguardismo, posicionando al intelectual, como dice Graeber, ya no como un profesor, un experto o una autoridad, sino como un individuo que aporta ideas, registra alternativas y trata de explicar las implicancias de determinadas relaciones sociales. Siguiendo la premisa de que son los medios los que justifican el fin –invirtiendo los términos de la máxima maquiavélica–, es la teoría la que tendrá que adaptarse a la práctica. La Arqueología Anarquista debe ponerse al servicio de la sociedad en la búsqueda e identificación de formas más libres e igualitarias de relacionarnos –y no al servicio de la arqueología en si misma–, exponiendo y denunciando aquellas interpretaciones del pasado que solo sirven para validar los intereses de las clases dominantes y las instituciones autoritarias.

Para ello, primeramente tendremos que deconstruir la relación histórica de la arqueología con los espacios de poder y autoridad, su función como herramienta ideológica de justificación de nacionalismos y colonialismos alrededor del mundo. Todo relato de evolución social –con el Estado como forma más acabada de organización–, de supremacía o esencialismo cultural –justificaciones del racismo y el chauvinismo–, éxito adaptativo producto de una más eficiente explotación de los recursos y transformación de la energía –excusa para todo tipo de expolio y daño ecológico–, las guerras como motor de cambio social y desarrollo –nada más útil para respaldar una invasión–, la naturalización de los roles de género y la invisibilización de su diversidad –una defensa más al patriarcado–, entre tantas otras interpretaciones que día a día se ven reflejadas en papers, documentales, guiones museográficos, etc.; nos dicen más sobre sus autores que sobre las sociedades a las que refieren. Ya Bakunin lo expresa claramente en un párrafo de La Libertad:

> Dígase lo que se quiera, el sistema actualmente dominante es fuerte no por su idea y su fuerza moral intrínseca, que son nulas, sino por toda la organización mecánica, burocrática, militar y policíaca del Estado, por la ciencia y la riqueza de las clases que tienen interés en sostenerlo[35].

Nada de esto es menor, ya que el resultado de las investigaciones arqueológicas no se circunscribe al campo de las ideas, a curiosas anécdotas, a mera información sin impacto en nuestras condiciones de existencia, sino

todo lo contrario. Visto de este modo, la Arqueología Anarquista debe ser una alternativa teórica, práctica, ética y social capaz de brindar opciones en la búsqueda de posibilidades para el desarrollo de relaciones sociales no jerárquicas y no autoritarias.

La constitución de una Arqueología Anarquista, a mi entender, debe abordar al menos, aspectos tales como las herramientas de análisis e interpretación de la materialidad, así como la identificación de problemáticas accesibles desde la Teoría Anarquista. Es necesario orientar las investigaciones a potenciar los usos posibles de la información arqueológica en contextos actuales, y no olvidar el hecho de que aunque la información exista, ésta no necesariamente está disponible para las comunidades y colectivos que puedan tener interés en ella. Finalmente, no es ajena a esta disciplina la estructuración de las relaciones en los espacios de producción científica, la organización académica y los procesos de formación de profesionales, recordando que como trabajadores, se hace necesaria la lucha por mejorar las condiciones y garantizar los derechos laborales.

La Teoría Anarquista, como hemos visto en páginas anteriores, posee un gran potencial para el análisis de las relaciones y prácticas sociales del pasado. La gran mayoría de los trabajos publicados hasta el momento, tienden a privilegiar este aspecto del anarquismo en la práctica arqueológica. El uso de conceptos tales como apoyo mutuo, descentralización del poder, resistencia, organización en redes, autonomía, etc.; permiten abordar el registro material desde una óptica que nos brinda un panorama sensiblemente diferente de los procesos históricos, a los provistos por la mayoría de los marcos teóricos tradicionales. El resultado de estas investigaciones nos permite ver y entender qué otros mundos no sólo son posibles, sino que ya han existido, rompiendo con cualquier determinismo histórico, linealidad progresiva o idea de complejización asociada a la centralización del poder y el aumento de las desigualdades.

Sin embargo, la construcción de una teoría anarquista útil en arqueología está dando recién sus primeros pasos, incitándonos a llevar a cabo una profunda relectura de los textos clásicos y contemporáneos, en pos de identificar definiciones de cultura, sociedad, materialidad, cambio social, etc. Asimismo, esto nos permitirá conocer los potenciales y limitaciones de la Teoría Anarquista en el marco de esta disciplina, a la vez que establecer las problemáticas que mejor pueden ser abordadas con dicho marco. Sin intenciones de llevar a cabo una enumeración exhaustiva, creo que una teoría respecto a las sociedades estatales y no estatales, el origen y establecimiento de las jerarquías, la constitución y la resistencia a formas de poder coercitivo, el desarrollo de modelos organizativos horizontales, las relaciones ecológicas y de explotación de recursos naturales, una teoría del valor y la

economía, las construcciones de género y sexualidad, formas de violencia y represión, usos del espacio, la producción, el trabajo y el acceso a bienes, etc., son temas que pueden ser profundamente analizados en el registro material desde un posicionamiento libertario. De ninguna manera debe ser concebido como un marco interpretativo aislado, sino potencialmente abordable junto a herramientas de otras arqueologías.

Los estudios de casos, las interpretaciones y la información recabada sobre sociedades pasadas, más o menos distantes en el tiempo, pueden servirnos para su adaptación y uso en contextos actuales. Desde la utilidad de modelos de organización simétrica para la producción y el intercambio, espacios de toma de decisiones y descentralización del poder; pasando por los aportes que puede hacer la arqueología experimental en aspectos tales como la reactivación de técnicas de producción agrícola –por ejemplo camellones, terrazas, canchones, sistemas de riego, etc.– orientadas a propiciar la autonomía alimentaria; como así también las tecnologías constructivas y arquitectónicas –que podemos transpolar a la permacultura o el diseño de trazados urbanos no jerarquizados–; la adaptación de estrategias y herramientas defensivas aplicables en manifestaciones –como las catapultas que arrojaban juguetes ligeros o las barreras humanas de estilo romano que menciona Graeber en *Los Nuevos Anarquistas*[36]–. Tampoco debemos dejar de lado cuestiones tales como la metodología educativa, o la discusión sobre los procesos identitarios y su relación a los referentes arqueológicos.

Muchas propuestas y usos prácticos pueden ir surgiendo a lo largo de nuestras investigaciones. Sin embargo, si las inquietudes no nacen desde las comunidades, o simplemente no están al alcance de la gente que puede estar interesada en utilizarlas, de poco sirve el trabajo realizado. En este sentido, las y los arqueólogos/as anarquistas deben entenderse como sujetos partícipes de las discusiones y decisiones de una comunidad, y no como agentes externos que eventualmente se asoman desde lo alto la torre de marfil, para realizar una "bajada social" de la información científica.

La apropiación de los resultados de la investigación arqueológica tiene que ocurrir de abajo-arriba, mediante procesos de diálogo y consenso. Sin embargo, para que estos procesos puedan darse, la Arqueología Anarquista debe exponerse, hacerse visible en los espacios de construcción de una nueva realidad social. Esto sólo puede ocurrir mediante formas de acción directa, no detrás de un escritorio en las universidades, delegando la aplicación de resultados a la clase política. El concepto de acción directa, en este contexto, podría tomar forma mediante publicaciones específicas de circulación libre y masiva, espacios de divulgación abierta en redes sociales, notas en revistas y panfletos, participación en medios alternativos de comunicación, encuentros, charlas y talleres prácticos en sindicatos, ateneos, comunas, e incluso

en el contexto de manifestaciones públicas y espacios de huelga. El objetivo jamás puede ser imponer, si no simplemente, proponer, ejemplificar y debatir. Solo así la arqueología podrá ser entendida como una herramienta de utilidad social.

Un último aspecto a mencionar tiene que ver con la arqueología en tanto gremio integrado por colegas y compañeros/as, tema sobre el que la CNT-Sección Arqueología en España, tiene sobrada experiencia[37]. La arqueología tiende a ser una profesión precarizada e inestable, cuya apertura y ampliación de espacios laborales está supeditada a la decisión de instituciones estatales, las cuales se atribuyen la propiedad sobre la materialidad arqueológica así como la potestad de autorizar o no, el desarrollo de las investigaciones. De forma directa o indirecta, es el Estado el empleador, y por tanto en el contexto actual, responsable de garantizar la inserción de sus profesionales. Pero entender a los arqueólogos como gremio, no significa solamente exigir mejoras laborales, si no también replantear las relaciones entre colegas y no colegas, buscando erradicar actitudes corporativistas, competitivas y egoístas; propiciando el asociacionismo, la generación de grupos de afinidad, apoyo mutuo, y la organización en redes horizontales y descentralizadas de trabajo.

Las distintas aristas de la actividad arqueológica que he mencionado conllevan a profundos cambios en la disciplina, orientados a concebirla en términos y metas libertarias. Sin la menor duda estamos frente a una tarea que no es sencilla, y menos aún abordable por individuos aislados trabajando en solitario. Una persona puede demostrar gran voluntad en profundizar aspectos puntuales de la Arqueología Anarquista; pero para que su crecimiento sea pleno, es necesario que comencemos a darnos a conocer, hagamos visible nuestro trabajo y desarrollemos esfuerzos conjuntos tanto a escala local como global.

Notas

1. Proudhon, P.-J. *¿Qué es la Propiedad?* Buenos Aires, Libros de Anarres, 2005 (1840).
2. Graeber, D. Fragmentos de Antropología Anarquista. Barcelona, Virus Editorial, 2011 (2004).
3. Kropotkin P. (1902). *El Apoyo Mutuo: Un factor en la evolución*. LibroDot.com
4. Reclus, Élisée (1909) *El Hombre y la Tierra*. Escuela Moderna. España.
5. Reclus, Élie (1907 [1885]) *Los Primitivos. Estudio de etnología comparada*. Digitalizado por la Universidad Autónoma de Nuevo León. México.
6. Mellado Gómez, D. (2013) *Pierre Clastres y la Muerte del Estado. Indagaciones sobre el accidente estatal desde una óptica libertaria*. Informe final para la Licenciatura en Filosofía. Universidad de Chile.
7. Clastres, P. (2010 [1974]) *La sociedad contra el Estado*. Virus editorial. España.
8. Bakunin, M. (2006 [1965]) *La Libertad. Obras escogidas de Bakunin.* Selección de textos realizada por Francisco Muñoz:

Bakounine, La Liberté, J.J. Pauvert, Holanda. Reedición AGEBE. Argentina.
9. Criado Boado, F. (2014) "Clastres. Ayer, hoy, siempre". En: *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*. Campagno (ed.). Buenos Aires, Editorial Miño y Dávila. Draft version available in digital.csic.es, URL: http://hdl.handle.net/10261/82505.
10. Criado Boado, F. (1989) "Megalitos, Espacio, Pensamiento". En: *Trabajos de Prehistoria 46*. España.
11. Ibidem.
12. Graeber, D. (2001) *Toward an Anthropological Theory of Value. The false coin of Our Own Dreams*. Ed. Palgrave, NY, USA.
- (2009) *Direct Action: An Ethnography*. Ed. AK Press, California, USA.
- (2013 [2011]) *En Deuda: Una historia alternativa de la economía*. Título original: *Debt*. The First 5000 Years. Traducido por Joan Andreano Weyland. EPubLibre.
- (2013) *Democracy Project: a History, a Crisis, a Movement*. Ed. Spiegel & Grau, NY. USA.
- (2015) *The Utopia of Rules. On Tecnology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. Ed. Melville House, London. UK.
13. Roca Martínez, B. coord. (2008) *Anarquismo y Antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*. La Malatesta. España.
14. Rivera Cusicanqui, S. Entrevistas y documentales disponibles en www.youtube.com
15. Encuentro Anarquía ENAH (2013) Audios del I Encuentro de Reflexiones Anarquistas. Ponencias de Cabrera Serrano, Silva García, Guarneros. http://encuentroanarquia.wix.com/principal#!about/c4nz, ENAH, México.
16. RATS (2009) Convocatoria al Radical Archaeological Theory Symposium. 19 October, Anthropology Department, Binghamton University, USA.
17. RATS (2009) Audios del Radical Archaeological Theory Symposium. http://www.radio4all.net/index.php/program/36616
18. Birmingham, J. (2013) From Potsherds to Smartphones: Anarchism, Archaeology and the Material World. En: Without Borders or Limits: An Interdisciplinary Approach to Anarchist Studies. Capítulo 11. Cambridge Scholars Publishing. USA.
- (2015) Potsherds, Paving Stones and Puppets: Possible Paths for an Anarchist Archaeology. The 80th Annual Meeting of the Society for American Archaeologists. California. USA.
19. Angelbeck, B. (2009) "They no Recognize Superior Chief". Power, Practice, Anarchism, and Warfare in the Coast Salish Past. Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía, University of British Columbia. USA.
- (2009b) "Principles, Practices, and Archaeological Patterns of Anarchic Societies: Assesing Autonomy and Alliance in Coast Salish Defensive Organization". The 31st Annual Meeting of the Theoretical Archaeology Group. Department of Archaeology, Durham University. UK.
- (2010) "La Sociedad contra la Jefatura: Organización y resistencia al poder en la guerra Coast Salish". En: *La Excepción y la Norma: Las sociedades indígenas de la Costa Noroeste de Norteamérica desde la Arqueología*. Vilá y Estévez (eds.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Institución Milá y Fontanals, Madrid. España.
Angelbeck, B. y C. Grier (2012) Anarchism and the Archaeology of Anarchic Societies. Resistance to Centralization in the Coast Salish Region of the Pacific Northwest Coast. En: Current Anthropology Vol. 53, Nº 5. USA.
20. TAG (2009) *Book of The 31st Annual Meeting of the Theoretical Archaeology Group*. Department of Archaeology, Durham University. UK.
21. Grier, C. (2009) "Positing Anarchic 'Chiefdoms': The Classic Chiefdom Model and the Role of Decentralized Networks in the Development of Coast Salish Politics". The 31st Annual Meeting of the Theoretical Archaeology Group. Department of Archaeology, Durham University. UK.

22. Marshall, C. (2009) "All is for All! Archaeology, Mutual Aid and Free Association Networks. The 31st Annual Meeting of the Theoretical Archaeology Group". Department of Archaeology, Durham University. UK.
23. Flexner, J. (2014) The Historical Archaeology of States and Non-States: Anarchist perspectives from Hawai'i and Vanuatu. En: Journal of Pacific Archaeology Vol. 5, Nº 2. USA.
24. Angelbeck, B. y C. Grier (2014) "From Paradigms to Practices: Pursuing Horizontal and Long-Term Relationships with Indigenous Peoples for Archaeological Heritage Management". En: Canadian Journal of Archaeology 38. Canadá.
25. Pacífico, D. (2014) "Fragments for an Anarchist Archaeology: Can we be Materialists Against Property?" En: The 113th Meeting of the American Anthropological Association. USA.
26. Faryluk, L. (2015) "Pasado, Propiedad y Poder: Crítica desde una Arqueología Anarquista a la construcción Estatal y Académica del Patrimonio Arqueológico en Argentina". En: *La Descommunal, Revista Iberoamericana de Patrimonio y Comunidad*, Nº 0, Año 1, www.ladescommunal.com
27. De la Roca al Metal. Grupo de investigación y difusión arqueológica. Programa de difusión integral que muestra y explica a partir de la experimentación participativa. www.delarocaalmetal.com
28. López Lillo, J. y J. Salazar (2015) "Paisaje centrífugo y paisaje continuo como categorías para una primera aproximación a la interpretación política del espacio en las comunidades tempranas del Valle de Tafí (Provincia del Tucumán)". En: Condiciones de posibilidad de la reproducción social en sociedades prehispánicas y coloniales tempranas en las Sierras Pampeanas (República Argentina). Salazar comp. Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S. A. Segregui, Córdoba. Argentina.
29. SAA (2015) Abstract Book of the 80th Annual Meeting of the Society for American Archaeologists. California, USA.
30. Bettinger, R. (2015) *Orderly Anarchy: Sociopolitical Evolution in Aboriginal California. Origins of Human Behaviour and Culture*. Reseña. Oakland, University of California Press.
31. Skidmore College (2015) Convocatoria al seminario "Anarchist Archaeology". USA
32. Facuse, M. (2003) "Una Epistemología Pluralista. El anarquismo de la ciencia de Paul Feyerabend". En: Revista Cinta de Moebio, Septiembre, Número 017. Universidad de Chile. Santiago de Chile. www.redalyc.com
33. González Ruibal, A. (2012) "Hacia otra arqueología: diez propuestas". En: Complutum Vol. 23 (2) pp. 103-116. http://dx.doi.org/10.5209/rev_CMPL.2012.v23.n2.40878
34. Barclay, H. (2008) "El Poder: una visión antropológica". En*: Anarquismo y Antropología: Relaciones e influencias entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*. Coord.: Roca Martínez, B. La Malatesta. España.
35. Bakunin, M., op. Cit.
36. Graeber, D. (2002) Los Nuevos Anarquistas. Traducido en: Movimiento.
37. CNT-Córdoba (2012) Plataforma Reivindicativa de los trabajador@s de la Arqueología. En: http://cordoba.cnt.es/arqueo/

PRINCIPIOS, PRÁCTICAS, Y PATRONES ARQUEOLÓGICOS DE SOCIEDADES ANÁRQUICAS: REGISTRANDO LA AUTONOMÍA Y LAS ALIANZAS EN LA ORGANIZACIÓN DEFENSIVA COAST SALISH

Bill Angelbeck
Traducción: Leonardo Faryluk

En 1897, Piotr Kropotkin escribió un análisis histórico sobre el desarrollo del Estado, en el que examinó cómo varias sociedades expresaban o reprimían los principios centrales del anarquismo. Propongo que las bases de la metodología de Kropotkin para la historia, proveen ciertas pautas para el análisis arqueológico. En este trabajo, discutiré la teoría anarquista y sus principios centrales respecto a la organización social, incluyendo autonomía local, apoyo mutuo, redes heterárquicas, y descentralización. También describiré cómo estos principios y sus prácticas asociadas pueden manifestarse en patrones del registro arqueológico. Estos principios y prácticas no son estáticos, sino que son constantemente renegociados según las necesidades comunes en circunstancias y situaciones locales. Como caso de estudio, proveeré un análisis de la organización defensiva Coast Salish, en la Costa Noroeste de Norteamérica. Para describir sus sitios de defensa a escalas local y regional, contrastaré la interrelación entre apoyo mutuo / redes de alianzas (o cooperación) y expresiones de descentralización / resistencia a la concentración de poder o autoridad, donde la tendencia hacia la cooperación muestra un ejercicio de autonomía y descentralización. Estos principios son operativos simultáneamente, pero la expresión tanto de alianzas como de resistencias depende de la escala de análisis. Para la región Coast Salish, encontré tales indicadores en una variedad de escalas, desde la familia extensa, pasando por familias extensas aliadas, comunidades, y redes inter-comunitarias. Intentaré demostrar que su organización defensiva flexible permitió que ocurran conflictos o alianzas en cada escala de la organización, en repuesta a la escala de la amenaza presentada. En este

* El presente artículo es una traducción de "Principles, Practices, and Archaeological Patterns of Anarchic Societies: Assesing Autonomy and Alliance in Coast Salish Defensive Organization", presentado por Bill Angelbeck (2009) en *The 31st Annual Meeting of the Theoretical Archaeology Group*. 17-19 December. Department of Archaeology, Durham University.

sentido, argumentaré que estos principios anarquistas de organización, así como son renegociados y varían a lo largo del tiempo, resultan en un cambio en los patrones, siendo éstos rastreables en el registro arqueológico.

En 1897, Piotr Kropotkin publicó un análisis histórico sobre el desarrollo del Estado. En él profundizó lo que había iniciado en Apoyo Mutuo, su famoso trabajo en el cual enfatiza el rol de las redes de cooperación en la historia humana y, de forma más amplia, en toda la evolución. Con El Estado: Su Rol Histórico, contrastó la auto-organización de grupos comunitarios como opuestos a las formaciones estatales – y con ello, analizó cómo los grupos locales organizaron sus sociedades en el contexto del colapso de la Roma Imperial:

Según su punto de vista, hay dos tendencias opuestas en la historia, aquellas que promueven los principios anarquistas de cooperación, autonomía local, y apoyo mutuo; y aquellas fuerzas imperiales (o estatales) que tratan de suprimir estos principios en preferencia por la disciplina, la servidumbre, la obediencia o la autoridad por ley.

> (…) a través de la historia de nuestra civilización, dos tradiciones, dos tendencias se han confrontado; la Romana y la Popular; la imperial y la federalista; la autoritaria y la libertaria…
> Estas dos corrientes siempre se manifiestan a si mismas, asociadas a la otra – la tendencia popular y la que pugna por la dominación política y religiosa (Kropotkin, 1987 [1897]:59).

Aunque su discusión posee algunos aspectos anticuados – su uso de "primitivos" o "bárbaros" como categorías o estados, por ejemplo – el argumento principal se mantiene válido. Y aquí, para los arqueólogos, es sobre todo el método lo que interesa y puede ser adaptado desde el análisis histórico para su equivalente arqueológico. Primariamente involucra indicar como estos principios anarquistas se han expresado o suprimido a lo largo de varios períodos y situaciones en el pasado. Estos principios incluyen: autonomía local, apoyo mutuo, redes heterárquicas, descentralización activa, acción directa, y autoridad justificada (no por leyes). Para el análisis arqueológico, estos principios han sido puestos en práctica, y estas prácticas se manifiestan como patrones en el registro arqueológico (Pauketat, 2001). Estos principios y prácticas no son estáticos, pero están perpetuamente en tensión, como remarcó Kropotkin, y están constantemente renegociados para orientar los cambios necesarios en circunstancias y situaciones locales.

Como caso de estudio, tomaré a los Coast Salish de la Costa Noroeste de Norteamérica, específicamente sus patrones de auto-organización y cooperación para la defensa a diferentes escalas, desde el 1600 AP hasta los momentos de contacto en 1792.

El caso de estudio, Coast Salish:

Cuando la expedición española de Quimper ingresó al Estrecho Juan de Fuca en el Noroeste de Norteamérica en 1790 d.C., fue la primera en encontrar y documentar la vida de los pueblos Coast Salish (Figura 1). Hallaron que éstos se distinguían de los pueblos Nuu-chah-nulth de la Costa Oeste de la Isla de Vancouver, quienes poseían jefes muy poderosos como Maquinna, con control sobre grandes territorios, numerosas familias extensas, o incluso comunidades. En contraste, Quimper remarcó que los Coast Salish "*No reconocen jefe supremo*" (Wagner, 1933:131). En vez de poseer un jefe poderoso, encontró varios. Quimper también notó que los Coast Salish se mostraban más guerreros. Estas dos características deben ser descriptas, de hecho, como parte de la presente argumentación. En este trabajo, analizo el desarrollo de la guerra en el pasado Coast Salish en términos de concentración de poder y resistencia al poder. A través de los últimos milenios, las elites intentaron consolidar el poder y frecuentemente tuvieron éxito. En contraste, quienes detentaron el poder se encontraron con resistencia, y en el caso Coast Salish ésta fue marcada por la guerra, el foco de esta presentación. Para identificar la guerra en el pasado, he compilado información arqueológica regional, etnografías, historias orales, y documentos históricos (Angelbeck, 2009). Para ordenar e interpretar dicha información, implemento un acercamiento teórico que es apropiado para las dinámicas sociales de sociedades sin formas institucionalizadas de gobierno (aquellas que "no reconocen jefe supremo"), la teoría anarquista. Encuentro que esta teoría no es útil sólo para sociedades con jefes heterárquicos, sino también para evaluar la resistencia a la concentración del poder.

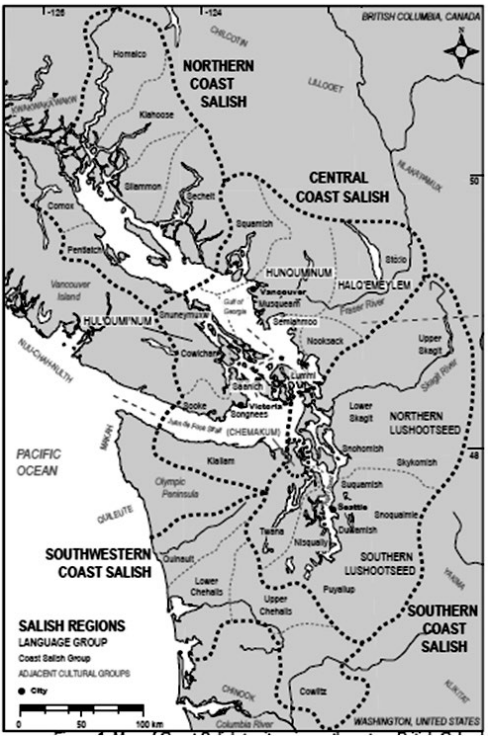


Figura 1: Mapa del territorio Coast Salish en el suroeste de Columbia Británica, Canadá y el noroeste del Estado de Washington, USA.

La primera fuente de información arqueológica para períodos de conflicto en la región proviene de los sitios defensivos. La presencia de fortificaciones indica que la guerra prevalecía lo suficiente como para justificar la construcción de tales defensas. Las fortificaciones defensivas son raras en sociedades cazadoras-recolectoras, quienes pocas veces construyen grandes complejos residenciales tendiendo a estilos de vida nómadas. Sin embargo, los pueblos de la Costa Noroeste aprovecharon el abundante capital natural de la selva templada que volvió ricos a muchos grupos, habilitando el almacenamiento de pescado, fresas, y otros recursos que permitieron asentamientos semi-permanentes, particularmente en los principales pueblos de invernada. Las familias externas, o incluso las familias al interior de las familias extensas, preferían dispersarse hacia varios campos estacionales en sus zonas de pesca o caza. Durante los períodos de guerra, estos cazadores-recolectores también poseyeron y mantuvieron sitios fortificados y otros refugios defensivos y sitios de observación. Estos sitios defensivos fueron construidos en dos principales períodos: el primero comenzó aproximadamente hacia el 1600 AP y terminó en torno al 500 AP; mientras que el segundo período de construcción de sitios defensivos ocurrió luego del contacto, iniciándose a mediados o finales del 1700 y finalizando cerca de 1860 d.C., o posiblemente 1880 (ver Gunther 1927:183-184) (Figura 3).

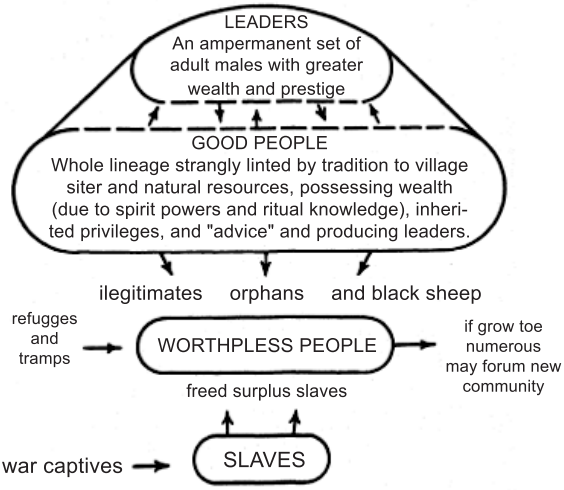


Figura 2: Modelo de Wayne Suttles (1987[1958]:6-7, 12, Figura 1) mostrando a la sociedad Coast Salish como poseyendo forma de "pera invertida".

Las culturas del Noroeste no son inusuales sólo por estas construcciones defensivas, sino también por su compleja organización sociopolítica, que ha confundido a los antropólogos, quienes han tratado de hacer encajar a estos grupos en los modelos clásicos de evolución sociopolítica. El dilema, como Matson y Coupland (1995:29) formularon, es que el área cultural "*exhibe alta complejidad social, pero baja complejidad política*". Por esta razón, las culturas de la Costa Noroeste, y particularmente los Coast Salish, han sido presentados como excepciones a los modelos evolutivos (como los de Fried, 1967; Service, 1975). Estos están construidos típicamente como trayecto-

rias, a menudo teleológicas, que conducen al Estado; o sea, estos modelos están basados en el incremento de la centralización.

El patrón de Coast Salish desafía la centralización. De hecho, Suttles (1987b [1958]:6-7) describió a la organización sociopolítica Coast Salish como "no piramidal"; aquí, la imagen que utiliza proviene del antiguo Egipto, donde la principal característica arqueológica refleja su organización sociopolítica, consolidando el poder sobre una amplia base de esclavos, plebeyos, luego elites, centralizada en un vértice, un punto único de poder en el faraón. La organización sociopolítica Coast Salish, por otro lado, es lo opuesto. Como opuesto, no quiero decir que su sociedad era igualitaria, dado que había clases desde elites a esclavos. En cambio, como bien describió Suttles, la organización sociopolítica Coast Salish exhibe la forma de "pera invertida", donde hay más elites que plebeyos. (Figura 2).

Para entender el rompecabezas que es la organización sociopolítica Coast Salish – en la que hay más individuos de elite que plebeyos, y una heterarquía de jefes poderosos más que un modelo orientado hacia uno supremo – se necesita un enfoque teórico que permita encuadrar esta complejidad no centralizada. La teoría del anarquismo provee tal enfoque, que aquí aplico predominantemente para entender la guerra. Ahora, el concepto de "anarquía" ha sido usado por la ciencia política[1] para analizar períodos de guerra, pero en el sentido de caos – que cuando la guerra está presente, indica que no hay autoridad superior gobernando a los grupos involucrados, tanto si se trata de una batalla externa entre dos o más facciones políticas o un conflicto interno, donde un grupo rechaza el poder de otro por medio de una revolución o guerra civil.

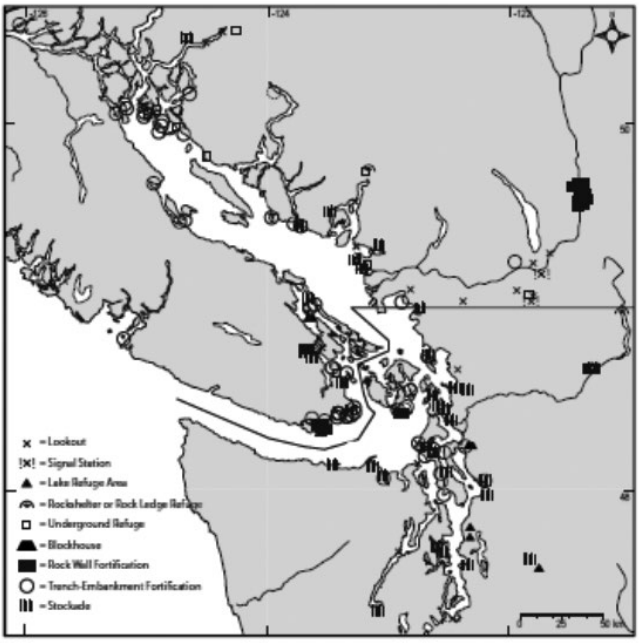


Figura 3: Sitios defensivos en el territorio Coast Salish del suroeste de Columbia Británica, Canadá y el noroeste del Estado de Washington, USA.

Con el término "anarquía", implican una situación donde hay pugna por la autonomía y autoridad, que en última instancia se resuelve mediante el conflicto. Pero, mientras la autonomía ciertamente es un principio del anarquismo, dicha teoría implica mucho más que eso.

El anarquismo avoca principios de organización sociopolítica cuya premisa es la autonomía y expresión individual enmarcada en una red descentralizada. Aún más, la teoría anarquista mantiene que hay una tendencia o principio en las sociedades que explícitamente tienden a resistir a la concentración de poder. Respecto al pasado Coast Salish, argumento que la guerra jugó tal rol durante ciertos períodos. Primero, sin embargo, describiré la dinámica de la organización sociopolítica Coast Salish y luego el marco teórico del anarquismo, que usaré para evaluar sus métodos de organización.

Autonomía, alianza y estatus en la organización sociopolítica Coast Salish

Antes de considerar la organización de defensa, es necesario detallar algunos aspectos de la organización sociopolítica de Coast Salish. Resumiendo brevemente, la dinámica sociopolítica Coast Salish involucra un énfasis en las familias extensas independientes, relacionadas por medio de alianzas afines con otros grupos que comparten el acceso a los recursos. Esta conexión con aliados distantes revela una forma de identidad que tendía a enlazar más fuertemente a grupos distantes que a otros de la propia comunidad, y representaba una red de identificación social más allá de la esfera de interacción Coast Salish. Por último, el potlatch fue un mecanismo que estableció o mantuvo a el estatus de unos grupos en relación a otros, justificando que unos reclamen públicamente el título de autoridad sobre los recursos dados; así como también sirvió para mantener relaciones a grandes distancias, con el intercambio ceremonial de regalos y otros recursos. Estos protocolos culturales también influyeron en la organización de alianzas y defensas. En orden de evaluar mejor esta dinámica sociopolítica, la teoría del anarquismo provee principios que pueden ayudar, tales como las relaciones cooperativas entre grupos (en alianzas afines), aún manteniendo la autonomía o independencia en la familia extensa.

El Anarquismo como Marco Teórico para la Complejidad Coast Salish

La teoría anarquista provee un marco para evaluar la naturaleza de la sociedad Coast Salish en el pasado. Los anarquistas evocan principios para la organización de sociedades que no dependen del incremento de la centralización o la concentración de autoridad, donde complejas formas de organización elaboran heterarquías más que formas centralmente jerarqui-

zadas. El anarquismo es una teoría de organización social sin centralización del liderazgo y el poder. Por supuesto, comparte algunas similitudes con el Marxismo al pugnar finalmente por el comunismo, pero avanzan con métodos diferentes para alcanzar dicho objetivo. A pesar de que existen numerosos teóricos y constructivos críticos de la teoría Marxista, el trabajo anarquista académico no prevalece en la academia como el Marxismo, como bien subrayó Graeber (2004, 2009). Sin embargo, por la misma razón que el Marxismo fue útil para pensar las dinámicas de la organización social en sociedades de nivel político estatal, creo que el anarquismo provee un marco teórico para el análisis de relaciones sociales y economías políticas de sociedades de pequeña escala desde el registro arqueológico. La premisa básica es que la teoría del anarquismo es útil para entender sociedades sin gobiernos formales. La teoría del anarquismo tiene otras ventajas para los arqueólogos al plantar sus bases en el materialismo y la práctica, su concepción del poder, y su enfoque de acción en los individuos que cooperan junto a otros al interior de organizaciones en forma de red. El anarquismo se enfoca precisamente en la naturaleza de la pequeña escala, los sistemas descentralizados, siendo así apropiada para el estudio de sociedades que carecen de autoridades políticas centralizadas. Este es especialmente el caso para los Coast Salish, quienes exhiben una sociedad con numerosas expresiones de autoridad de jefes, aunque de una manera heterárquica.

Los anarquistas han debatido como implementar los principios de organización social en sus movimientos, uniones, y colectivos locales. Estos principios incluyen: autonomía y expresión individual y local, asociación voluntaria, apoyo mutuo, toma de decisiones comunitarias, acción directa, organización en redes, descentralización (y resistencia activa a la centralización), y formas de autoridad justificada (así como de resistencia al autoritarismo). En vez de ser un modelo rígido de organización social que debe ser implementado de arriba-abajo en una sociedad, el anarquismo enfatiza que estos principios deben ser adaptados a los contextos locales de modo apropiado a las circunstancias y situaciones regionales. A continuación me enfocaré en algunos de estos elementos clave que son la base necesaria para la discusión posterior, con explicaciones respecto a cómo pueden remitir a un marco coherente para la organización social. Para una discusión más profunda de la teoría anarquista como marco de análisis arqueológico, ver Angelbeck (2009).

Primero, hay un énfasis en la autonomía y expresión individual y local. Dan primacía a la libertad de los individuos y tratan de establecer otros principios y prácticas sociales para asegurar que esta libertad local e individual sea mantenida o mejor aún, expandida. Mientras que hay un fuerte énfasis libertario, no avocan por el atomismo social, donde cada persona está sola para cuidar de si misma. En cambio, hay también un fuerte empuje hacia las relaciones comunitarias, mientras estas sean aplicadas y persegui-

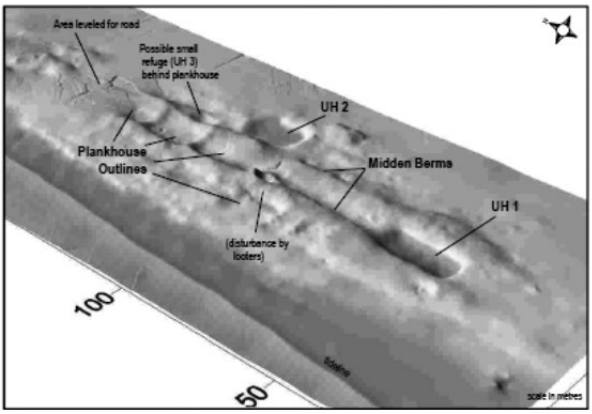


Figura 4: Mapa de la superficie del asentamiento Smelt Bay (EaSf-2) en la Isla Cortés, Columbia Británica, indicando la ubicación de refugios subterráneos (UH-1 y UH-2)

das por medio de formas de asociación voluntaria y acuerdos comunitarios. La auto-organización refiere a la habilidad de los individuos para organizarse cooperativamente al interior de grupos para la realización de tareas productivas u otras metas compartidas.

De acuerdo a las nociones anarquistas, no es necesaria una autoridad central para cumplir con cualquier desafío, sin importar su escala. Para Kropotkin (1972[1902]), nuestra evolución cultural lo atestigua, ya que como humanos hemos sobrevivido y proliferado durante la mayor parte de la historia evolutiva en grupos sin gobierno formalizado. Los humanos, sin embargo, siempre hemos sido sociales. Los comportamientos de apoyo mutuo y cooperación han sido vistos por los anarquistas como el núcleo dinámico para la auto-organización de los grupos y para la relación entre esos grupos corporativos locales en comunidades mayores, así como en redes regionales de interacción. De acuerdo a Bookchin (1991), las necesidades prácticas de los individuos al interior de los grupos locales son los medios para la organización; esto es, el principio organizativo está basado en necesidades materiales sociales e individuales. La posibilidad de gestionar las necesidades compartidas se realiza por medio de redes auto-organizadas de cooperación. La repetición de estas acciones y el compromiso de apoyo mutuo conforman redes que relacionan individuos y grupos de formas multifacéticas no jerárquicas, o con estructura descentralizada.

Mientras que el apoyo mutuo y las alianzas son apoyados por los anarquistas, la concentración de autoridad es algo que detestan. Neuman (2001) ha remarcado que "*la historia, para el anarquismo, es la lucha entre la humanidad y el poder*". La relación es clara en mucha de la teoría anarquista, la cual expresa que la resistencia es dirigida en primer lugar y sobre todo hacia el Estado y la centralización del control. Sin embargo, como arqueólogos, debemos concentrarnos en la aplicación del poder en todo tipo de sociedades, incluyendo las de pequeña escala. La conexión es sin embargo clara.

Proudhon, por ejemplo, notó que "*todos los partidos, sin excepción, en tanto buscan detentar el poder, son variables de absolutismo*" (Woodcock, 1962:18). Esto, desde una perspectiva anarquista, significa que el poder autoritario en todo contexto es algo que es y debe ser enfrentado con una resistencia. En el contexto de sociedades no estatales el foco pasa de la resistencia dentro del Estado a la resistencia a la formación del Estado en sí.

Mientras que los anarquistas se oponen al poder autoritario, no rechazan la autoridad en sí. Bakunin (1970 [1871]:32) declaró:

> Me inclino por la autoridad del especialista porque esta se impone sobre mí por la propia razón. Por lo tanto, no es una autoridad fija o constante, sino un intercambio entre autoridad y subordinación mutua, temporal, y sobre todo, voluntaria.

Esta noción de autoridad aceptada y respetada a causa de la especialidad o mérito de un individuo en arenas específicas se ha expresado entre los Coast Salish. Para los Puyallup-Nisqually de Puget Sound, Smith (1940) describió que a los guerreros, o jefes de guerra, se les otorgó poder sobre las comunidades, pero solamente durante el período de guerra. Los sanadores, de modo similar, han tenido autoridad en tiempos de enfermedades o para contrarrestar otros males. También, ciertos jefes de familias extensas pudieron ser convocados para resolver una disputa entre otras familias extensas; pero en estas posiciones, el jefe elegido no ocupaba un lugar formal, sino que simplemente era respetado por ambas partes y era visto como poseedor de un espíritu fuerte para ayudar a resolver las disputas (Miller, 2001:149-150). En los ejemplos del guerrero, el shaman, o el jefe, el poder y la asignación de su autoridad posee un limitado rango y un tiempo establecido de aplicabilidad. Más directamente, el poder de autoridad debe estar situacionalmente justificado. Esta noción de justificación también aplica a alianzas, en las cuales una vez cumplida su necesidad, la unión puede disiparse para retornar hacia una mayor autonomía de los grupos locales.

Organización en Redes de las Prácticas Defensivas Coast Salish:

En la organización de la defensa del área Coast Salish, encontramos expresiones de autonomía de las familias extensas, asociación voluntaria de las mismas en alianzas cooperativas, y formas de organización en redes. En términos espaciales, primero describiré las defensas de las familias extensas y luego discutiré formas de mayor escala incluyendo las redes regionales de defensa. Sobre todo, la ocurrencia temporal de estos períodos de guerra también provee indicaciones sobre sus propósitos, por lo que argumento que la guerra se convirtió en un lugar común luego de períodos de aumento en la concentración del poder.

En escala espacial, la variedad de sitios defensivos implementados por Coast Salish indica un rango de organización. La más pequeña o más primaria forma de organización defensiva es el refugio subterráneo o "casa de pelea", documentada etnográficamente por Barnett (1944, 1955:54-56). Un jefe Saanich las describió como profundos pozos en el suelo con aperturas pequeñas escondidas, pero "grandes como una casa por dentro" (Lugrin, 1932). En investigaciones que conduje en Smelt Bay (EaSf-2) en la Isla Cortés, documentamos la presencia de dos grandes refugios subterráneos (Figura 4). Típicamente, los pueblos costeros del área contuvieron casas de tablones realizadas con madera de cedro sobre superficies limpias pero no excavadas; con el tiempo, se ha ido depositando basura en los límites exteriores de las casas, formando bermas que aún son visibles en este sitio. Las construcciones subterráneas coinciden con la descripción de los refugios bajo tierra provista por Barnett respecto a su forma profunda y rectangular, estando ubicados adyacentes a las casas de tablones registradas. En la casa subterránea UH-1, no hay berma entre la depresión del subsuelo y la superficie de la casa de tablones, donde los otros muros exhiben bermas causadas por su excavación. Esta área parece corresponder a una rampa como las descriptas por los informantes de Barnett, cuyas entradas estaban escondidas en el exterior de la casa por amontonamientos de madera. La línea más importante de evidencia, sin embargo, es la que los informantes de Barnett específicamente identificaron en la esquina suroeste de la Isla Cortés como una de las áreas conocidas por estas estructuras; esto convierte a los refugios de Smelt Bay en los primeros ejemplos de tales construcciones bien documentadas arqueológicamente.

Para esta discusión, el punto importante es que estos refugios representan una defensa que fue organizada y controlada por la familia extensa. La defensa en estas estructuras sirvió sólo para las necesidades de la familia extensa que la poseyó; de hecho, el acceso a estos refugios se produjo a través de la casa de tablones adyacente[2].

Esto parece consistente con el énfasis que hace Suttles en la familia extensa como unidad principal expresada en términos de la organización de la defensa. Una cosa es aparente, sin embargo, al observar la totalidad del sitio Smelt Bay: no todas las casas tuvieron un refugio subterráneo. Según los indicios de Barnett (1944:268) había más casas de elite que las capaces de costearlas ya que requerían una considerable cantidad de trabajo e inversión de materiales; que sería una adición a la considerable cantidad de mano de obra necesaria para construir y mantener una casa de tablones (e.g. Ames et al., 1992). Aquí surge una pregunta respecto a las otras familias extensas dado que aparentemente no hubo otras defensas en el sitio. Para responder esto, es necesario considerar el contexto regional del sitio.

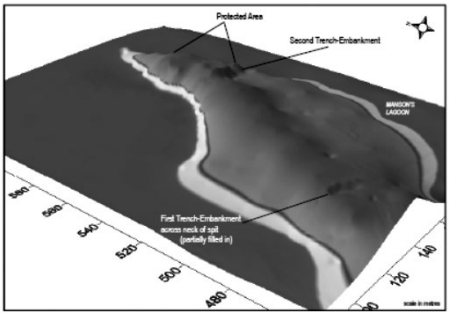


Figura 5: Fortificación estilo trinchera-terraplén ubicada en Manson's Landing, Isla Cortés, Columbia Británica.

En el área de Smelt Bay, hay numerosos fuertes empalizados que rodean el perímetro del sitio en un rango de pocos kilómetros. Están generalmente situados sobre altos riscos o crestas y están rodeados por profundas trincheras y terraplenes a lo largo de sectores de sus perímetros menos defendibles de manera natural. En la cima de los terraplenes y a lo largo de los barrancos, estos sitios fueron protegidos con empalizadas; cuyas evidencias fueron halladas en las excavaciones de la fortificación de Rebecca Spit (EaSh-6), al oeste de Smelt Bay (Mitchell, 1968). De hecho, se han hallado varios sitios fortificados cercanos, en un perímetro que irradia desde Smelt Bay, incluyendo otras casas subterráneas y varios sitios trinchera-terraplén. De acuerdo a Barnett (1944:267), las casas subterráneas estaban presentes también en la zona Este de la Isla Cortés. Las fortificaciones trinchera-terraplén en el área de Smelt Bay incluyen Manson's Landing (EaSf-1) al Norte (Figura 5), dos al Norte y Sur de Isla Marina a lo largo de la bahía, y tres en la Isla Hernando al Sureste, en adición a otros sitios del área, tales como los observatorios.

Mientras que hay varias fortificaciones trinchera-terraplén cerca de Smelt Bay, el tamaño de cada una es comparativamente pequeño en relación al asentamiento principal. Este exhibe un mínimo de trece casas extendidas aproximadamente en 260 metros de longitud y 60 metros de ancho, cubriendo un área de 15.600 metros cuadrados; es posible que hayan más casas, pero la evidencia arqueológica ha sido tapada o destruida por el desarrollo en décadas recientes, lo que significa que la cobertura total de Smelt Bay debió haber sido aún mayor. Los sitios trinchera-terraplén del área, de todos modos, abarcan 47,8 X 24 metros, o 1273,4 metros cuadrados (Angelbeck, 2009:252:254). El punto principal es que hay poca probabilidad que cualquier fortificación en particular haya sido utilizada (o podido contener adecuadamente) a todos los pobladores de Smelt Bay, dado que los sitios trinchera-terraplén cubren menos del 10% del área total del sitio. Dado que estas fortificaciones posiblemente fueron ocupadas cuando ocurrían amenazas o conflictos, un espacio menor pudo haber sido tolerable por períodos limitados. Sin embargo, el tamaño de estas fortificaciones está más posiblemente asociado no a todo el pueblo, sino a las familias extensas aliadas. Las casas subterráneas proveen un ejemplo de superficie sugestiva para la escala de defensa de una familia extensa, tales como UH-1 y UH-2 de

Smelt Bay, los cuales cubren 11 X 19 metros o 203 metros cuadrados. El área cubierta por los sitios fortificados cercanos, de 1273,4 metros cuadrados, sugieren haber podido contener de tres a cinco familias extensas, con quizás solo dos familias extensas en EaSg-1 de Isla Marina (325 metros cuadrados). El mayor sitio trinchera-terraplén en el área está también en Isla Hernando (DISf-5), con solo un quinto del tamaño del pueblo Smelt Bay.

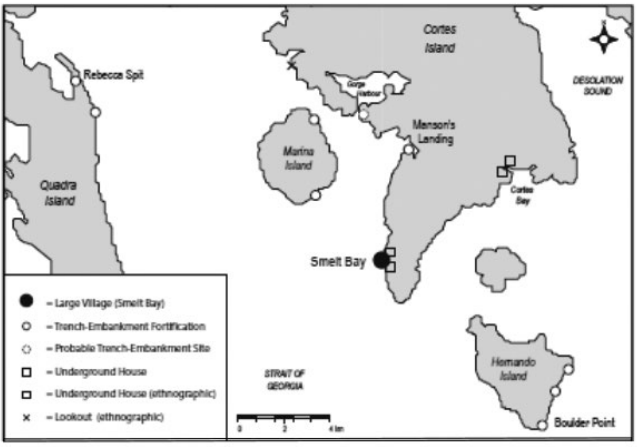


Figura 6: Sitios defensivos del Período Tardío (1600-500 AP) en el área de Smelt Bay.

Hay una disparidad substancial en el tamaño del sitio Smelt Bay respecto al tamaño que cubre en relación a los sitios defensivos del área. Dos interpretaciones son posibles para dar cuenta de ello. En un escenario, tanto toda la comunidad pudo retraerse a los confines de un refugio mucho más pequeño, y por tanto incómodo. O, más posiblemente, estas fortificaciones fueron organizadas sólo por unas pocas familias extensas aliadas. De manera acorde, si había un ataque a gran escala, ellos podían dispersarse hacia sus respectivas defensas. Esta última interpretación, de una defensa distribuida, tiene más sentido en relación a las formas de organización social Coast Salish – rara vez ocurría algo que coordinase a la comunidad como un todo. Además, el tamaño de estas fortificaciones parece apropiado para pequeños grupos o familias extensas.

Para algunos, esto indica que no hubo organización posible a gran escala en Coast Salish, dado su estridente autonomía (e.g. Sutiles, 1951, 1954). Sin embargo, considerando la tradición Coast Salish de distribuir redes de cooperación y alianza, los otros sitios del área necesitan ser considerados en contextos propios (Figura 6). Dado el número de sitios defensivos en las proximidades a Smelt Bay y su contemporaneidad, generalmente del Período Tardío, estos pequeños sitios probablemente formaron una red de defensa para la población de Smelt Bay y alrededores (Figura 7). Esta interpretación es similar a la sugerencia de David Schaepe (2006) para la "red"

de defensa del Cañon Fraser, pero adaptada al ambiente isleño. En cercanías a cada sitio defensivo se mantuvo una línea de visión respecto a los demás, mientras que otros eran accesibles desde el sitio Smelt Bay. En superficie, cada uno es mucho más chico que Smelt Bay, mientras que la ventaja de éste fue mantener un amplio espectro de visión del paisaje marino y un par de familias extensas con defensas organizadas por ellas mismas con refugios subterráneos escondidos. Con una red de defensa distribuida, el campo potencial de visibilidad se magnifica. Aquí, una red de sitios distribuidos y ocupados contemporáneamente multiplica el campo de visibilidad con numerosos puntos y líneas de visión, evidenciado por los puntos de observación, las estaciones de señales de fuego y los mensajeros, como bien se ha descrito en etnografías regionales (e.g. Haeberlin y Gunther, 1930:12; Stern, 1934:101; Sutiles, 1951:322). Una red regional de varias defensas interconectadas indica una forma de coordinación y poder organizacional a escala regional, así como una notable ausencia de centralización en una fortificación mayor[3].

Un tipo descentralizado de defensa también provee muchas ventajas. Primero, una red de comunicación a través del área alrededor de Smelt Bay pudo ayudar a proveer alarmas respecto a ataques independientes desde muchas direcciones; esto daba tiempo a las familias extensas para prepararse ante un ataque. Sobre todo, la temprana detección de los atacantes dio tiempo a las familias extensas de prepararse para la batalla, para entrar en batalla en sus propios términos, desde posiciones fortificadas. Segundo, una red descentralizada de defensa reduce proporcionalmente la amenaza sobre cada familia extensa de la comunidad. Dado que cada familia extensa manejaba su propia defensa primaria – sea desde una casa subterránea o un refugio defensivo en conjunción con otras pocas familias extensas aliadas

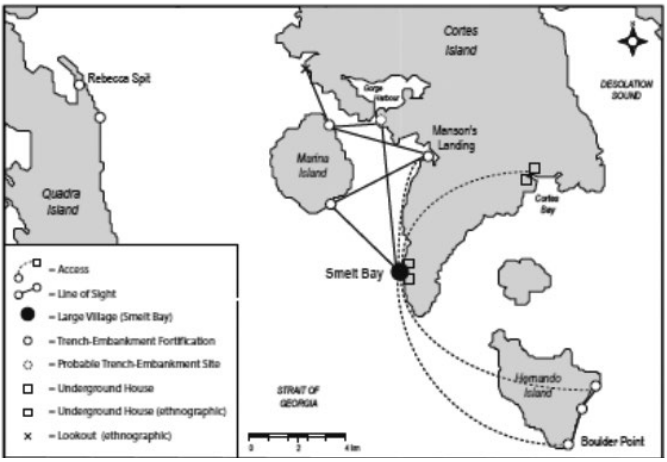


Figura 7: Red de sitios defensivos relacionados (líneas-de-visión y rutas generales de acceso) para el área de Smelt Bay.

– pudieron dispersarse hacia sus estructuras defensivas cuando se enfrentaban a un inminente ataque. Entonces, los atacantes debían dirigir sus esfuerzos a una fortificación defensiva, o a un nodo de la red de defensa – apenas una porción de las familias extensas del asentamiento podía contener el choque del ataque. Mientras una fortificación de la red de defensa estaba sujeta a ataque, había líneas de visión a otras fortificaciones cercanas. Esto hacía posible que los guerreros de otros nodos pudiesen ir en su ayuda, potencialmente flanqueando a los atacantes, rodeándolos o al menos cambiando el foco de la batalla del fuerte a la línea de costa marítima. Esto debió acrecentar su control sobre la situación de la batalla.

Sumando, múltiples escalas de defensa debió ser algo apropiado para los distintos tipos de conflictos que las familias extensas Coast Salish debieron enfrentar. Conflictos tanto entre grupos Coast Salish, como entre familias extensas (resultantes de un asesinato o disputa percibida en un potlatch), entre familias extensas aliadas como feudos intensificados, y entre grupos regionales (e.g. Cowichan versus los Klallam; Carlson, 2001). Cada uno de los modelos de defensa no solo aparece en el patrón de asentamiento y líneas de visión de los sitios del Período Tardío, sino que son también consistentes con la naturaleza anárquica de la organización sociopolítica Coast Salish, reteniendo la autonomía de las familias extensas o habilitando la cooperación voluntaria en redes aliadas.

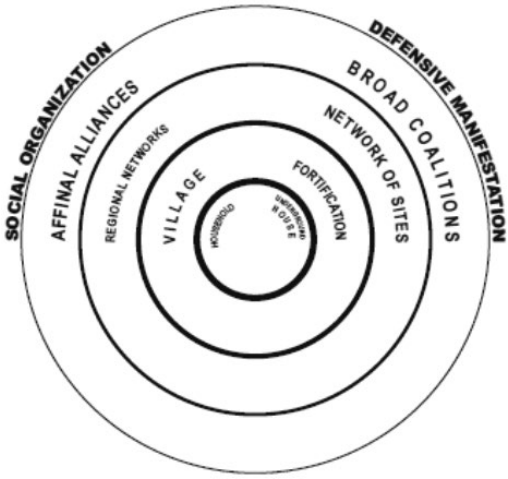


Figura 8: Escalas de organización social y sus correspondientes manifestaciones defensivas.

Una red regional es una forma mayor de advertencia y defensa; así, hay evidencia para incluso la escala mayor de organización para la guerra entre los Coast Salish. Sin embargo, para este ejemplo, debemos mirar más allá del análisis regional y considerar los acontecimientos descriptos en la Batalla de Maple Bay, donde participaron los grupos Coast Salish de todo el Golfo de Georgia y Puget Sound. Esto nos da un ejemplo de cómo familias extensas individuales se alinearon y participaron cooperativamente a gran escala.

La Batalla de Maple Bay, ocurrió posiblemente a fines de la década de 1830. Antes de esta batalla, los Coast Salish llamaron a un concilio de guerra, invitando a jefes de toda partes del Golfo de Georgia y Puget Sound,

para participar de un ataque a gran escala sobre el Kwakwaka'waku Sur (antes Kwakiutl), o Lekwiltok, un grupo Wakashan de Johnston Strait y el Norte de la Isla Vancouver[4]. En Maple Bay, los Lekwiltok fueron rodeados por varias facciones de grupos Coast Salish aliados en un ataque múltiple. Dependiendo de los relatos, fueron completamente vencidos, sin quedar sobrevivientes Lekwiltok, o muy pocos. Y, continuando los ataques, estos grupos aliados atormentaron los pueblos Lekwiltok en el Norte terminado efectivamente el círculo de ataques Lekwiltok-Salish que había durado décadas (Angelbeck, 2007:276-277, 2009:229-241; Angelbeck y McLay, 2009)[5].

Un detalle de los relatos de Maple Bay es que, de acuerdo a varios procedimientos, la decisión de llevar a cabo tan enorme concilio de guerra fue liderado por Cowichan[6]. Justo antes de la batalla, él estuvo invadiendo y pillando pueblos Coast Salish a lo largo de Puget Sound, y cuando retornó encontró a sus propios pueblos devastados por los Lekwiltok: muchos hombres degollados; mujeres y niños tomados como esclavos. Decidió llamar a otros grupos, incluyendo a los Puget Sound, donde a los que había invadido recientemente. Muchos grupos que habían sido conocidos por ser enemigos de larga data se aliaron en una coalición contra los Lekwiltok.

Realmente, las historias orales de esta batalla indican e ilustran los principios de su organización social, donde los grupos Coast Salish actuaron por mucho tiempo de forma autónoma, pero se organizaron juntos en una red mayor para afrontar ciertas necesidades. En ausencia de esas necesidades, o cuando las necesidades eran alcanzadas, la autonomía local prevaleció. Hay un dicho árabe que expresa este concepto: "Soy yo contra mis hermanos; son mis hermanos y yo contra mis primos; y son mis primos, mis hermanos y yo contra el mundo" (Barfield, 2004:266). Para que este dicho se ajuste a la situación Coast Salish, debemos incluir categorías para las familias extensas y para familias extensas aliadas por medio de matrimonios o el potlatch, aunque, el principio es el mismo: más que nada, hay autonomía, incluso conflicto y tensión, desde la escala más chica (hermano versus hermano), pero mayor unidad para encarar (y vencer) amenazas mayores. Además, es una unidad temporal o alianza, durando tanto como las condiciones que la generan[7]. Como guerreros sólo tuvieron el control de las comunidades durante la duración de la batalla, para luego desbandar las alianzas al cierre de las hostilidades.

Las escalas de alianza son descriptas como incrementándose desde la base en la familia extensa para luego incluir otras alianzas con otras familias extensas de la comunidad, redes regionales, y alianzas afines distantes. Cada escala de organización social tiene su correspondiente manifestación material en una construcción defensiva arqueológicamente visible: a escala de familia extensa la defensa está indicada por las casas subterráneas; las alian-

zas entre familias extensas o comunidades cooperativas en la construcción de fortificaciones; y los sitios defensivos participaron en una red regional de defensa con puestos de observación, estaciones de señalización, y comunicación por medio de líneas-de-visión y acceso entre fuertes. Las historias orales indican que las alianzas de amplia escala están demostradas por la coalición para la Batalla de Maple Bay (Figura 8).

Mientras que las interpretaciones arqueológicas han enfatizado en la guerra inter-tribal (e.g. Salish versus Wakashan), la etnografía, la etnohistoria y la historia oral sugieren un gran tratado de guerra entre los grupos Coast Salish. Además, el registro arqueológico indica múltiples escalas de coordinación defensiva que pueden servir para proteger contra la aparición de pequeños feudos inter-familiares, batallas entre grupos de familias extensas aliadas, o incluso guerras entre grupos Coast Salish regionales. Este registro material requiere un marco interpretativo que sea consistente el mismo, pero también con las dinámicas de la organización sociopolítica Coast Salish conocidas etnográficamente.

Descentralización en la organización sociopolítica Coast Salish

Reseñaré brevemente cómo estos principios de organización sociopolítica Coast Salish se expresaron (o reprimieron) a lo largo del tiempo. Como describió Proudhon (1861), las sociedades son densas en tensiones – algunas facciones continuamente intentarán consolidar su poder y otras se opondrán a sus esfuerzos. En los últimos dos milenios de la historia Coast Salish, hubieron períodos cuando las elites consolidaron su poder, marcado por expresiones de incremento en la desigualdad social, o inequidad. También, trataré de reconocer las tendencias para limitar las concentraciones de poder. Para evaluar tales tendencias, me referiré a los períodos en que predominó la guerra en relación al desarrollo de desigualdad social de la región.

Una economía de almacenaje de salmón comenzó durante la Fase Locarno Beach (3500 a 2500 AP) en la región del Golfo de Georgia pero la evidencia de estratificación social y grandes asentamientos de invierno aparecen más tarde, durante la Fase Marpole (2500 a 1000 AP). Este patrón continúa durante el siguiente Período Tardío o Golfo de Georgia (1000 AP hasta el contacto). Una serie de cambios también ocurre desde el declive de Marpole hasta el inicio del Período Tardío, reflejando la adopción e implementación de otras prácticas. Me enfoco aquí en la práctica de la deformación craneal, o sea la modificación de la forma de los cráneos de los infantes. Durante el Período Marpole, la deformación craneal fue practicada sólo sobre un sector de la población. Este marcador parece haber servido como identificación al interior de estos grupos. Varios arqueólogos argumentaron

que la introducción de la deformación craneal indicó el inicio de la estratificación en clases, un período de creciente inequidad sociopolítica (Mitchell, 1971; Burley y Knusel, 1989; Matson y Coupland, 1995). Durante el Período Tardío, hubo una serie de cambios, al menos aquellos respecto a la presencia de guerra, marcada en la presencia de sitios defensivos como los descriptos. Argumento que la discontinuidad asociada a estos cambios indica que hubo un quiebre en la hegemonía de las elites Marpole. Inicialmente, durante Marpole una minoría de elites aplicó la práctica de la deformación craneal; aunque, para el fin de Marpole, en torno al 1000 AP, más personas de Coast Salish poseían deformación que las que no la presentaban, y hay indicadores respecto a que los estilos de deformación se fueron incrementando en variedad, como indicadores de posiciones identitarias. Dado que más gente utilizó una práctica asociada a la elite, esto puede permitir rastrear cronológicamente el desarrollo de la sociedad con forma de "pera invertida" propuesta por Suttles.

Los fechados radiocarbónicos de los sitios defensivos del Período Tardío finalizan en torno al 500 AP, sugiriendo que la guerra declinó. Durante este declive de la guerra, hay indicadores de encogimiento del poder de la elite, tal como en Marpole. Schaepe (2009) argumentó un ascenso de jefes, o si:yá:ms, en el Valle Fraser para estos tiempos. Determinó que las discrepancias en el tamaño de las casas se incrementaron marcadamente hacia el 550 AP y que nuevamente hay indicadores de aumento en la desigualdad social; estas desigualdades continuaron incrementándose a lo largo del Período Tardío hasta el contacto. Con la irrupción del comercio de pieles, otro período de guerra inició y finalizó a lo largo de un siglo. Esto fue apenas décadas después respecto a cuando los etnógrafos decidieron describir el patrón Coast Salish como "invertido", con mayor amplitud en la base de elites que durante la "Era Si:yá:m", en el siglo previo al contacto.

Desde una perspectiva anarquista, la guerra puede ser vista como un factor contribuyente a la descentralización, un ataque a la hegemonía de las elites Coast Salish, tanto para el Período Marpole como para el Tardío precontacto. Si el poder de estas elites se acotaba durante estos períodos, entonces argumento que la guerra sirvió para fragmentar su control sobre las redes de intercambio, permitiendo a otros participar. Pierre Clastres vio algo similar en grupos de América del Sur, argumentando que la guerra fue un acto que negaba las concentraciones de poder. La guerra no ocurrió por la fragmentación; más bien instigó a la fragmentación, o como expresó Clastres (1994:164): "La dispersión de los grupos locales…es no a causa de la guerra, sino su efecto, su meta específica". El vio la guerra teniendo efectos similares a la fisión de grupos forrajeros, que tienden a limitar y descentralizar la concentración de poder. Para Clastres, la guerra en escalas pequeñas

o en sociedades no estatales sirve "para mantener a cada comunidad en su independencia política". La "lógica centrífuga" de los actos de guerra contra la "lógica centrípeta" del Estado, o contra cualquier entidad hegemónica que intenta concentrar o institucionalizar el poder; una concentración es, por su propio diseño, una dinámica centrípeta.

Aplicado al contexto Coast Salish, si un jefe intenta ganar demasiado poder, solo se requiere uno o dos jefes más para aliarse y remover al jefe poderoso, quitándole sus riquezas y estatus. Para mantener el poder, un jefe debe institucionalizar su posición de una forma que pueda resistir a tales ataques, requiriendo una sólida base de jefes subordinados. En una región donde la persecución de estatus y prestigio es una meta de la mayoría de los individuos, la subordinación a otro jefe debe ser bajo términos que permitan desarrollar su propio estatus. Cualquier jefe "superior" en tales condiciones caerá paulatinamente bajo la presión de tener que aumentar la riqueza de los jefes subordinados. Por ello, a más poder uno intenta atraer, más difícil es de retener. Además, esta noción de resistencia a la centralización del poder y a las autoridades injustificadas es también apoyada por la historia oral Coast Salish.

Las fuerzas opuestas que caracterizan a la organización sociopolítica Coast Salish concuerdan con las concepciones anarquistas de sociedad como densa en tensiones, incluso al punto de conflicto. Además, estas tendencias no son expresadas simplemente en separaciones de clases, como el Marxismo clásico ha enfatizado, sino que también se presenta a través de polaridades de género, edad, habilidad y otras variadas formas de identificación y asociación. Aquí, las alianzas y conflictos existen a varias escalas tanto espacial como temporalmente. Las alianzas ayudan a los jefes a acrecentar su poder, pero también pueden ser usadas para resistir a las concentraciones de poder. Esto depende tanto del rango de análisis como de los períodos temporales considerados. Además, la variada escala de organizaciones de alianzas se manifiesta arqueológicamente en escalas correspondientes, desde los refugios de familias extensas a coaliciones de amplia escala, así como alianzas de gran escala que perduran solo mientras se necesita enfrentar la amenaza en común para luego volver a formas locales de autonomía. Un marco teórico anarquista es apropiado para tales dinámicas, donde existen complejas expresiones de elites y una heterarquía, no una jerarquía, o jefes.

Conclusiones

Aquí he intentado demostrar que la teoría anarquista tiene alguna utilidad para evaluar sociedades anárquicas del pasado, aquellas que no poseyeron gobierno formal. Este es especialmente el caso de una sociedad tal como la Coast Salish, que no exhibe jerarquías centralizadas de jefaturas

verticales o Estados, pero tampoco el refuerzo del igualitarismo de muchas otras sociedades de pequeña escala o sociedades no estatales. De hecho, los Coast Salish produjeron la inusual circunstancia donde había más nobles que plebeyos, o lo que Suttles definió como sociedades con forma de "pera invertida". El marco teórico del anarquismo permite una evaluación que acompaña, no ignora, la complejidad de tal sociedad. El anarquismo permite incorporar la lectura de fuerzas opuestas en la organización sociopolítica Coast Salish.

La intrincada sociopolítica Coast Salish permite la autonomía y la cooperación, alianzas con otros, individual y colectivamente. Además, estas redes de alianzas son heterárquicas en su conformación y pueden ser consideradas una especie de "poder horizontal", más que una forma jerárquica o "vertical" que centraliza el poder. El poder construido horizontalmente por medio de alianzas que crecen a escala espacial con el rango y amplitud de la coalición. De nuevo, la escala y la necesidad de cualquier coalición deben ser mantenidas y renegociadas[8]. En cierto sentido, debe estar justificado en la mente de los participantes, tanto como el liderazgo y la autoridad deben estarlo también. Este es el sentido de la nota española respecto a que los Coast Salish "no reconocen jefe supremo". Tal sentimiento ciertamente parece ser el caso en el período post-contacto en el que la guerra era común. Arqueológicamente, hubo períodos en que la región Coast Salish tuvo jefes poderosos: durante Marpole, una minoría de jefes con marcadores hereditarios de deformación craneal; durante la Era Si:yá:m, en que hubo un ascenso de los jefes del Bajo Valle Fraser. No debe ignorarse que estos períodos terminaron con una amplia dispersión de conflictos y resultó en una riqueza compartida más ampliamente – de hecho, donde la mayoría era considerada elite.

Estas fuerzas opuestas – alianza y autonomía – que caracterizan la organización sociopolítica Coast Salish acuerdan con la concepción de Proudhon (1861) respecto a que la sociedad es densa en tensiones, incluso al punto del conflicto (Noland, 1970:293). En el caso Coast Salish, las alianzas y conflictos también existieron a variadas escalas. Las alianzas permitieron acrecentar el poder, pero también pudieron ser usadas para resistirlo.

Es común escuchar en los análisis antropológicos de la guerra que éstas son estudiadas para entender mejor sus condiciones, y así poder prevenirlas en el futuro. Para los anarquistas (y también los Marxistas), la guerra no es siempre vista como algo negativo. De hecho, ésta puede servir a objetivos morales. Proudhon (1861), en Guerra y Paz, argumentó que la guerra en muchas sociedades humanas, especialmente en las no centralizadas, era una "expresión de justicia" y simplemente una forma de reducir tensiones sociales. Kropotkin (1987 [1897]), asimismo, halló que en sociedades comunales

el conflicto era expresado por "la conquista y defensa de la libertad individual, por el principio federativo, por el derecho a unirse y actuar; mientras que la guerra estatal tiene su objetivo puesto en la destrucción de esas libertades". Y Clastres, por supuesto, argumentó que la guerra en sociedades no centralizadas anima a mantenerla descentralizada, a alejar el poder de concentraciones más allá de lo que el grupo considera justificado.

Frecuentemente, los arqueólogos parecen lamentar el declive de "períodos de clímax" o "picos culturales" en el registro arqueológico, tales como Marpole en el área Coast Salish. Sin embargo, visto desde la lente del anarquismo, estos períodos se convierten asimismo en picos de desigualdad social. Los períodos inmediatamente posteriores tienden a ser descriptos como de "decadencia" o "colapso" cultural, con marcadas connotaciones al caos, o incluso "anarquía". Pero, desde un marco teórico anarquista, estos llamados "colapsos" tienden a representar ascensos en la autonomía para los individuos y el retorno del poder al control de los grupos locales – y en el caso Coast Salish, la expansión de la "elite" a una amplia mayoría.

El punto principal que quiero marcar es que una vía para alcanzar un enfoque anarquista para el análisis arqueológico es evaluar como sus principios de organización social – tales como autonomía local, apoyo mutuo, redes heterárquicas, descentralización, autoridad justificada – son expresados en el registro material a lo largo del tiempo. He hallado estos principios útiles para analizar el caso único que representa la situación Coast Salish, que exhibe una compleja pero descentralizada organización sociopolítica. Asimismo, estos principios tienen expresión en otras sociedades anárquicas, tales como los forrajeros igualitarios, o incluso en jefaturas o Estados. Estos principios están asociados a prácticas que los mantienen, y se manifiestan en patrones del registro arqueológico. Cada comunidad tendrá sus propias expresiones, adaptadas a sus tradiciones y situaciones locales. Cada comunidad, a lo largo del tiempo tenderá a expresar (o suprimir) estos principios de organización social. Argumento que estos principios anarquistas de organización, así como son renegociados y varían a lo largo del tiempo, resultan en patrones cambiantes que son rastreables en el registro arqueológico.

Notas

1. Este uso por las ciencias políticas ha influenciado a la antropología que adoptó el término. Por ejemplo, en un acercamiento a la guerra, Zinder (2002) usó "anarquía" para representar lo opuesto a cultura. En arqueología, algunos lo han usado para describir el antiguo Cercano Oriente, donde ningún Estado gobernó ampliamente por mucho tiempo (e.g. Schon, 2008). Este uso de "anarquía" se limita a un sentido de caos o falta de autoridad, sin embargo, es usado para describir las relaciones de Estados o Ciudades-Estado, que están centralizados y representan lo opuesto a los

principios anarquistas de de organización social.

2. Los refugios subterráneos pueden aparecer en otros emplazamientos, más distantes de las residencias; en estos casos, las entradas también están ocultas.

3. Durante el período post-contacto, las fortificaciones fueron construidas a escala organizativa de poblado. Se construyeron estocadas alrededor de los perímetros de los asentamientos residenciales. Aún, sin embargo, siguieron sin ser construidas por el pueblo como un todo, sino colectivamente por la familia extensa que pudo contribuir recursos y trabajo para dicha construcción. Cada familia extensa era responsable de erigir una sección de la estocada y mantenerla. Si una familia extensa decidía no contribuir, o no tenía disponibles recursos o trabajo, su casa no debía estar ubicada al interior de la estocada (Sutiles, 1951:278, 1987b [1958]:5); Haeberlin y Gunther, 1930:15,58). Durante los ataques, las casas fuera de la barricada fueron más susceptibles de ser saqueadas o quemadas. La construcción de estocadas proveyó todavía de otra instancia de cooperación mutua para alcanzar metas comunes, pero también exhibió autonomía de las familias extensas, al poder elegir participar o no.

4. Los Lekwiltok estuvieron atacando el área Coast Salish por décadas. Tuvieron éxito en parte debido a la temprana adquisición de armas de fuego por parte de los mercaderes que navegaban a lo largo de la costa. Eventualmente tomaron el área Comox Coast Salish expandiéndose por el Sur hacia la Isla Cuadra (Taylor y Duff, 1956) y ocupando los territorios estacionales de muchos grupos Coast Salish del Norte y el Centro (Thom, 2005).

5. Relatos de esta batalla fueron compilados por algunos etnógrafos, incluyendo a Suttles (1954) y otros, quienes se preguntaron cómo fue posible una coordinación tan grande en grupos tan "atomistas" (e.g. Mitchell, 1989).

6. Debo notar que en el relato principal, algunos jefes asistentes al concilio de guerra eligieron no participar, siendo el más notable el jefe-guerrero Leschi de los Nisqually, así como otros (Elmendorf, 1993:145-146). Así que, mientras esta batalla representó un momento de amplia unidad Coast Salish, esta no fue total; otra expresión de la autonomía local de los grupos.

7. De hecho, los variados relatos de Maple Bay como un todo parecen disputarse cual de los grupos fue realmente el que más se esforzó – existe una tendencia a competir por los relatos, cada grupo exalta sus propios guerreros.

8. Etnográficamente, este fue el caso incluso en la escala de familia extensa, donde las alianzas matrimoniales se determinan según los intereses de cada una sobre la muerte de un hijo o hija casado/a, por ejemplo.

Bibliografía

Ames, Kenneth M., Doria F. Raetz, Stephen Hamilton, and Christine McAfee
(1992) *Household Archaeology of a Southern Northwest Coast Plank House*. Journal of Field Archaeology 19:275–290.

Amoss, Pamela
(1981) "Coast Salish Elders". In *Other Ways of Growing Old*, edited by Pamela Amoss and Steven Harrell, pp. 227–248. Stanford University Press, Stanford, California.

Angelbeck, Bill
(2007) "Conceptions of Coast Salish Warfare, Or Coast Salish Pacifism Reconsidered: Archaeology, Ethnohistory, and Ethnography". In *Be of*

Good Mind: Essays on the Coast Salish, edited by Bruce Granville Miller, pp. 260–283. UBC Press, Vancouver.

(2009) "They Recognize No Superior Chief": Power, Practice, Anarchism, and Warfare in the Coast Salish Past. Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, University of British Columbia, Vancouver.

Angelbeck, Bill, and Colin Grier

(2009) *Anarchism and the Archaeology of Anarchic Societies: Alternatives to Centralization in the Central Northwest Coast*. Manuscript in preparation.

Angelbeck, Bill, and Eric McLay

(2009) *The Battle of Maple Bay: An Analysis of Oral Histories of a Postcontact Event*. Manuscript in preparation.

Bakunin, Mikhail

(1970 [1871]) *God and the State*. Dover, New York.

Barfield, Thomas J.

(2004) "Problems in Establishing Legitimacy in Afghanistan". Iranian Studies 37(2):263–293.

Barnett, Homer G.

(1938) "The Nature of the Potlatch". American Anthropologist 349–358.

(1944) "Underground Houses on the British Columbian Coast". American Antiquity 9(3):265–270.

(1955) "The Coast Salish of British Columbia". University of Oregon, Eugene.

Beattie, Owen B.

(1980) *An Analysis of Prehistoric Human Skeletal Material From the Gulf of Georgia Region of British Columbia*. Department of Archaeology, Simon Fraser University, Burnaby, B.C.

Bernick, Kathryn

(1995) "Stylistic Characteristics of Basketry From Coast Salish Area Wet Sites". In *Hidden Dimensions: the Cultural Significance of Wetland Archaeology*, edited by Kathryn Bernick, pp. 139–156. UBC Press, Vancouver, B.C.

Bishop, Charles A.

(1983) "Limiting Access to Limited Goods: the Origins of Stratification in Interior British Columbia". In *The Development of Political Organization in Native North America*, edited by Elisabeth Tooker, pp. 148–164. American Ethnological Society, Washington, D.C.

Blake, Michael, and John E. Clark

(1999) "Emergence of Hereditary Inequality: the Case of Pacific Coastal Chiapas, Mexico". In *Pacific Latin America in Prehistory: the Evolution of Archaic and Formative Cultures*, edited by Michael Blake, pp. 55–73. Washington State University Press, Pullman.

Bookchin, Murray

(1991) *The Ecology of Freedom: the Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Black Rose Books, Montreal.

Borden, Charles E.

(1983) "Prehistoric Art of the Lower Fraser Region". In *Indian Art Traditions*

of the Northwest Coast, edited by Roy L. Carlson, pp. 130–165. Archaeology Press, Simon Fraser University, Burnaby, B.C.

Burley, David V., and Christopher Knüsel

(1989) "Burial Patterns and Archaeological Interpretations: Problems in the Recognition of Ranked Society in the Coast Salish Region". Paper presented at the Circum-Pacific Prehistory Conference, August 2-6. (Reprinted in Development of hunting-#shing-gathering maritime societies along the West Coast of North America, A. Blukis-Onat, ed.), Seattle, Washington.

Carlson, Keith Thor

(2001) "Intercommunity Conflict". In *A Coast Salish Historical Atlas*, edited by K. T. Carlson, pp. 48–49. Douglas & McIntyre, Vancouver, B.C.

Carneiro, Robert L.

(1970) *A Theory of the Origin of the State*. Science 169:733–738.

Clastres, Pierre

(1987) *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. Zone Books, New York.

(1994) *Archeology of Violence*. Semiotext(e), New York.

Collins, June McCormick

(1950) "Growth of Class Distinctions and Political Authority Among the Skagit Indians During the Contact Period". American Anthropologist 52:331–342.

(1974) *Valley of the Spirits: the Upper Skagit Indians of Western Washington*. University of Washington Press, Seattle.

(1979) "Multilineal Descent: a Coast Salish Strategy". In *Currents in Anthropology: Essays in Honor of Sol Tax*, edited by Robert Hinshaw, pp. 243–254. Mouton, New York.

Curtis, Edward S.

(1970 [1913]) "The North American Indian", Volume 9, Salishan Tribes of the Coast; the Chimakum and the Quilliute; the Willapa. Johnson Reprint Co, New York.

Elmendorf, William W.

(1960) *The Structure of Twana Culture*. Washington State University, Pullman.

(1993) *Twana Narratives: Native Historical Accounts of a Coast Salish Culture*. UBC Press, Vancouver, B.C.

Ferguson, R. Brian

(1983) "Warfare and Redistributive Exchange on the Northwest Coast". In *The Development of Political Organization in Native North America*, edited by Elisabeth Tooker, pp. 133–147. American Ethnological Society, Washington, D.C.

Fried, Morton H.

(1967) *The Evolution of Political Society: an Essay in Political Anthropology*. Random House, New York.

Friedman, Jonathan

(1998) *Transnationalization, Socio-Political Disorder, and Ethni#cation as*

Expressions of Declining Global Hegemony. International Political Science Review 19(3):233–250.

Gledhill, John

(1994) *Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*. Pluto Press, Boulder, Colorado.

Graeber, David

(2004) *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Prickly Paradigm Press, Chicago.

(2009) *Direct Action: An Ethnography*. AK Press, Edinburgh, Oakland, and Baltimore.

Gunther, Erna

(1927) "Klallam Ethnography". University of Washington Publications in Anthropology 1(5):173–314.

Haeberlin, Herman Karl, and Erna Gunther

(1930) *The Indians of Puget Sound*. University of Washington Press, Seattle.

Helbling, Jürg

(1998) "War and Peace in Societies Without Central Power: Theories and Perspectives". In *Warfare and Society: Archaeological and Social Anthropological Perspectives*, edited by Ton Otto, Henrik Thrane, and Helle Vandkilde, pp. 113–139. Aarhus University Press, Oakville, Connecticut.

Kennedy, Dorothy, and Randy Bouchard

(1983) *Sliammon Life, Sliammon Lands*. Talonbooks, Vancouver.

Kropotkin, Peter

(1972 [1902]) *Mutual Aid, a Factor of Evolution*. Garland Publishing, New York.

(1987 [1897]) *The State: Its Historic Role* (Originally, L'Etat––Son Role Historique) Free Press, London.

Lee, Richard B.

(1988) "Reflections on Primitive Communism". In *Hunters and Gatherers, Volume 1: Ecology, Evolution and Social Change*, edited by Tim Ingold, David Riches, and James Woodburn, pp. 252–268. Berg Publishers, London.

Lugrin, N. De Bertrand

(1932) "Indian Saga: Heroic Tales From the Golden Age of the Indian's Supremacy on the West Coast". Maclean's Magazine December 15.

Matson, R. G.

(1992) "The Evolution of Northwest Coast Subsistence". In *Research in Economic Anthropology*, Supplement 6, Long-Term Subsistence Change in Prehistoric North America, edited by Dale R. Croes, Rebecca A. Hawkins, and Barry L. Isaac, pp. 367–428. JAI Press Inc, Greenwich, Connecticut.

(2003) "The Coast Salish House: Lessons From Shingle Point, Valdes Island, British Columbia". In *Emerging From the Mists: Studies in Northwest Coast Culture History*, edited by R. G. Matson, Gary Coupland, and Quentin Mackie, pp. 76–104. UBC Press, Vancouver, B.C.

Matson, R. G., and Gary Coupland

(1995) *The Prehistory of the Northwest Coast*. Academic Press, New York.

Miller, Bruce Granville
(2001) *The Problem of Justice: Tradition and Law in the Coast Salish World*. University of Nebraska Press, Lincoln.
Mitchell, Donald H.
(1968) "Excavations At Two Trench Embankments in the Gulf of Georgia Region". Syesis 1(1:29–46.
(1971) *Archaeology of the Gulf of Georgia Area, a Natural Region and Its Culture Types*. Syesis 4:1–228.
Newcombe, W. A.
(n.d. [ca. 1935]) "Notes on Indian Forts of the North West Coast". Newcombe Family Collection, Manuscript 1077. British Columbia Archives, Victoria, B.C.
Newman, Saul
(2001) *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lexington Books, Lanham, Maryland.
Noland, Aaron
(1970) "Proudhon's Sociology of War". American Journal of Economics and Sociology 29(3):289–304.
Proudhon, Pierre-Joseph
(1861) *La Guerre Et La Paix [War and Peace], Recherches Sur La Principe Et La Constitution Du Droit Des Gens*. Editions Tops, Antony.
Rosman, Abraham, and Paula G. Rubel and
(1971) Feasting With Mine Enemy: Rank and Exchange Among Northwest Coast Societies.
Sahlins, Marshall D.
(1972) *Stone Age Economics*. Aldine De Gruyter Press, New York.
Schaepe, David
(2006) Rock Fortifications: Archaeological Insights into Precontact Warfare and Sociopolitical Organization Among the Stone of the Lower Fraser River Canyon, B.C. American Antiquity 71(4):671–706.
(2009) Pre-Colonial Coast Salish Community Organization: an Archaeological Study. Department of Anthropology, University of British Columbia, Vancouver.
Schon, Robert
(2008) *Anarchy in the B.A.: a Model of Interaction Among Archaic States in the Mediterranean*. Paper presented at the Theoretical Archaeology Group conference, May 23 to 25, Columbia University, New York.
Service, Elman. R.
(1975) *Origins of the State and Civilization: the Processes of Cultural Evolution*. Norton, New York.
Smith, Marian Wesley
(1940) *The Puyallup-Nisqually*. Columbia University Press, New York.
Snyder, Jack
(2002) *Anarchy and Culture: Insights from the Anthropology of War*. International Organization 56(1):7–45.

Stern, Bernhard J.
(1934) *The Lummi Indians of Northwest Washington*. Columbia University Press, New York.
Suttles, Wayne
(1951) *Economic Life of the Coast Salish of Haro and Rosario Straits*. Ph.D. dissertation, University of Washington (Reprinted in Coast Salish and Western Indians, volume 1, by Garland Publishing, New York, 1974), Seattle.
Suttles, Wayne
(1954) "Post-Contact Culture Change Among the Lummi Indians". British Columbia Historical Quarterly 18(1-2:29–102.
(1987a [1957]) "The Plateau Prophet Dance Among the Coast Salish". In *Coast Salish Essays*, edited by Suttles, Wayne, pp. 152–198 (Originally, Southwestern Journal of Anthropology 13:352-393).
(1987b [1958]) "Private Knowledge, Morality, and Social Classes Among the Coast Salish". In *Coast Salish Essays*, pp. 3–14. (Originally in the American Anthropologist 60:497-507) University of Washington Press, Seattle.
Taylor, Herbert C., and Wilson Duff
(1956) "A Post-Contact Southward Movement of the Kwakiutl". Research Studies of the State College of Washington 24(1):56–66.
Thom, Brian
(1995) "The Dead and the Living: Burial Mounds and Cairns and the Development of Social Classes in the Gulf of Georgia Region". Master's thesis. Department of Anthropology, University of British
Columbia, Vancouver, B.C.
(1998) "The Marpole-Late Transition in the Gulf of Georgia Region". The Midden 30:3–7.
(2005) "Coast Salish Senses of Place: Dwelling, Meaning, Power, Property and Territory in the Coast Salish World". Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, McGill University, Montreal.
Wagner, Henry Raup
(1933) "Spanish Explorations in the Strait of Juan De Fuca". Fine Arts Press, Santa Ana, California.
Wike, Joyce A.
(1951) *The Effect of the Maritime Fur Trade on Northwest Coast Indian Society*. Columbia University, New York.
Woodcock, George
(1962) *Anarchism: a History of Libertarian Ideas and Movements*. Meridian Books, Cleveland, Ohio.

LA GEOGRAFÍA DE ÉLISÉE RECLUS
FRENTE AL EXTERMINIO DE LOS AMERINDIOS: CUESTIONES CIENTÍFICAS Y POLÍTICAS*

Federico Ferretti
Traducción: Leonardo Faryluk

La Nueva Geografía Universal de Élisée Reclus, una de las obras geográficas más célebres de la segunda mitad del siglo XIX, dedica un espacio muy importante al Nuevo Mundo. Dado que la obra tenía una gran distribución y el autor de la misma era célebre como uno de los fundadores del movimiento anarquista y como exiliado de la Comuna de París, su influencia en la opinión pública europea de esa época no fue desdeñable. En este artículo, problematizaremos la representación reclusiana del genocidio de los pueblos amerindios llevado a cabo por los conquistadores europeos entre los siglos XVI y XIX, que el geógrafo denuncia de manera radical, a pesar de ser admirador del progreso científico y técnico de su época. La construcción de esa mirada heterodoxa nos provee información original sobre la relación entre Europa y su Otro en la Edad de los Imperios.

Introducción: ¿Un abordaje historicista?

En la literatura sobre Élisée Reclus (1830-1905), uno de los geógrafos más célebres del siglo XIX, un aspecto abordado con frecuencia es el de la relación entre sus ideas políticas y su enfoque geográfico. A propósito de su lectura del colonialismo europeo, existe un debate interesante entre los geógrafos. No poseemos aquí el espacio para resumir exhaustivamente el estado de la cuestión, pero cabe destacar que la obra de Reclus es enorme, que analizarla sin una lectura integral, o por lo menos amplia, de su cuerpo, con-

* Esta investigación fue financiada por el Fondo Nacional Suizo de Apoyo a la Investigación Científica (FNS) en el ámbito de los proyectos *Écrire le Monde Autrement: géographes, ethnographes et orientalistes en Suisse romande, 1868-1920, des discours hétérodoxes (Div. 1, 2012-2015) e Géographie, éducation publique et pédagogie libertaire en Suisse et en Europe (19e-21e siècle) (Div. Interdisciplinaire, 2014-2017)*. El artículo que hemos traducido fue publicado previamente en: *Elisée, Revista da Geografia* da Universidade Estadual de Goiás, Brasil, vol. 4, n. 1 (2015), pp. 36-52.

lleva el riesgo de engendrar lecturas preconcebidas y anacrónicas. Nos proponemos entonces contribuir con algunos materiales útiles para este debate, analizando la aproximación reclusiana del exterminio de los nativos americanos por parte de los conquistadores europeos que aparece en los últimos cinco volúmenes de su obra mayor, *Nouvelle Géographie Universelle* (Nueva Geografía Universal, en adelante NGU), consagrados al Nuevo Mundo. Consultaremos también otras obras reclusianas como *L'Homme et la Terre* (El Hombre y la Tierra), para aclarar nuestro problema. Efectivamente, se conoce la confianza de Reclus en la evolución y el progreso de la tecnología y las comunicaciones globales: ¿Cómo consigue conciliar esto con su crítica a la Conquista y al colonialismo? ¿Cómo se relaciona, siendo que habla de "mezcla" y "asimilación" contra del racismo, con el historicismo que caracteriza al pensamiento europeo (y eurocéntrico) dominante?

América septentrional

Reclus, en la NGU, aborda el continente americano partiendo de la región boreal. Así, antes de analizar la Conquista efectuada por los españoles y los portugueses, debe confrontarse con la primera colonización efectuada por los Europeos del Norte, entre los cuales, en la época que escribió la obra, los ingleses poseían la mejor parte en la división del mundo entre potencias coloniales. Ya en el volumen de la NGU dedicado a las islas británicas, Reclus expone una opinión bien clara sobre la obra "civilizadora" de los colonizadores anglosajones desde que entraran en contacto con los primeros pueblos:

> En muchos países, infelizmente, los ingleses no han hecho más que destruir para obtener ganancias. En Tasmania, exterminaron casi hasta el último indígena. En el continente australiano, algunas tribus huyen delante de ellos como las bandas de canguros, que es la primera especie de caza amenazada de extinción próxima. En Oceanía, ¡Cuántas islas han sido despobladas por ellos, y en sus colonias americanas, ahora transformadas en Estados Unidos, cuántas naciones indígenas han masacrado terriblemente, sin hablar de aquellas que han hecho perecer por el aguardiente y otros vicios de importación europea![1].

A partir de América del Norte, la ley general que Reclus extrae de su análisis histórico es que, desde las primeras exploraciones medievales de los vikingos, la masacre acompaña en todas partes al desembarque de los europeos: "Como los invasores de todas las naciones de Europa que los sucedieron, los piratas normandos masacraron indígenas sólo por el placer de derramar sangre: la obra de exterminio comienza con la llegada de los blancos"[2].

Es de acuerdo a los trabajos etnográficos de su hermano y colaborador Elie[3] que Élisée Reclus analiza los pueblos inuit del Ártico americano, inaugurando un abordaje científico que utiliza por primera vez una aproximación empática con los pueblos que los tratados científicos de la época generalmente presentaban como personas "salvajes" e "inferiores". Elie Reclus ofrece también su explicación: "No dudamos en afirmar que en muchas tribus, llamadas salvajes, el individuo medio no es inferior, ni moralmente, ni intelectualmente, al individuo medio de los Estados llamados civilizados […] estas poblaciones no han sido descritas si no por los invasores, aquellos que menos podían comprenderlas"[4]

En la NGU Élisée Reclus, quien es consciente del carácter inexacto de la definición de los esquimales – desde que estos pueblos se conocen como inuit, o sea, "los hombres"–, no esconde su simpatía por la causa de estos "salvajes" y por sus instituciones igualitarias. Respecto a los autóctonos de Alaska:

> Estos indígenas, en número de alrededor de cuatro centenas, están, como la mayoría de los demás esquimales, en vía de disminución rápida, por causa del despoblamiento de los mares que recorren los balleneros americanos […] Hay pocos hombres en el mundo más apacibles y amenos que los inuit de Point-Barrow. Ellos no tienen jefes, electos o hereditarios, y viven en un estado de perfecta igualdad […] Las mujeres disfrutan de una perfecta igualdad con los hombres[5] .

Reclus observa con interés el igualitarismo de diversas sociedades amerindias, por la institución, difundida entre los pieles rojas, que los antropólogos han denominado "jefatura", anticipándose así en algunos temas al antropólogo libertario del siglo XX, Pierre Clastres, quien describió algunas sociedades amerindias como "sociedades contra el estado"[6]. Según Reclus, "Es imposible traducir la palabra 'rey' a ninguna lengua indígena, porque la idea misma que responde a este término es absolutamente desconocida por los pieles rojas: el jefe no es otro que el primero entre iguales".[7] Respecto al *estatus* de la mujer, se puede decir que en Reclus, militante de la emancipación femenina en Europa, la apreciación de la paridad disfrutada por las mujeres en diversos pueblos nativos va desde el Ártico hasta la Patagonia, donde los araucanos "tratan bien a sus mujeres, como los otros aborígenes, ya que jamás una esposa indígena fue golpeada"[8].

En la otra cara de la moneda, el geógrafo analiza escrupulosamente todo el daño material y moral que la servidumbre impuesta por los invasores de todas las nacionalidades provocó en los pueblos indígenas. Al norte, puede partirse del ejemplo de las Islas Aleutianas: "Cuando eran independientes, los aleutianos fueron un pueblo feliz; pero luego de la servidumbre que les impusieron los rusos, se volvieron tristes. No hay indignidades que no les hayan hecho sufrir"[9]. Con gran anticipación a las célebres elaboraciones de

Jared Diamond[10] Reclus aborda el aspecto biológico del exterminio, citando fuentes vernáculas que demuestran la conciencia indígena del peligro de las enfermedades importadas por los conquistadores. Afirma que los europeos "merecían el nombre que les dieron los Tineh de América boreal: Ewie Daetlini – los que traen la muerte"[11].

Acerca de los cazadores-recolectores de América Boreal, Reclus no deja de citar las prepotencias por ellos sufridas por parte de otros pueblos indígenas más belicosos, como los Pieles Rojas canadienses, luego tratados de la misma forma por los colonos ingleses y franceses: "Los colonos de Europa los hicieron retroceder así como ya los habían hecho retroceder el exterminio de los Inuit o Skrällinger que, bajo el nombre de esquimales, vivían aún en el siglo pasado en el golfo de San Lorenzo"[12].

Los Pieles Rojas son objeto de capítulos específicos, tanto en un volumen de la NGU dedicado a los Estados Unidos como en *L'Homme et la Terre*. El genocidio de este pueblo es abordado de manera muy explícita: Reclus se enfoca de entrada en las justificaciones de aquellos que veían la extinción de los naturales como una consecuencia "inevitable" de su encuentro con los "civilizados":

> Algunos teóricos de la fuerza bruta, contentos con escapar del remordimiento, han expedido una supuesta ley según la cual una raza "inferior" debe necesariamente desaparecer al contacto con una raza "superior". La presencia del blanco sería suficiente para que el rojo sea golpeado de muerte, él y su descendencia. Ley confortable, que permite al colono excusar su trato con los indígenas, atribuyendo a la fatalidad los efectos de sus propios actos de expolio, crueldad y engaño, ¡llegando a convertirlos en formas casi justificables de la lucha por la existencia! No obstante, tal ley no existe[13].

En cuanto a las enfermedades, si los primeros exploradores fueron sin duda inconcientes del peligro de los gérmenes que transmitirían a los indígenas, luego de cierto momento este hecho fue empíricamente conocido. Reclus denuncia entonces la útil difusión de enfermedades propagadas por los colonos:

> Se pueden citar sin duda ejemplos de enfermedades mortales, rubéola, varicela y otras, que han diezmado, a veces casi completamente destruido, a los pueblos aborígenes; pero también se sabe que muchas veces estas epidemias fueron desencadenadas concientemente por medio del envío de mantas contaminadas […] Se sabe como el cara pálida deseaba librarse de esos invitados a la tierra que querían poseer. En lo que respecta a los infelices, toda colonia es casi la misma historia de fraudes, violencia y crueldades sistemáticas. En Virginia, tanto como en las Carolinas, Nueva York y Nueva Inglaterra, los blancos de toda raza y de toda religión no tuvieron ningún escrúpulo en

> engañar a los indígenas de mil maneras, en corromperlos propiciando su inclinación a la bebida, en incitar unos contra otros, en declararles guerras injustas y en masacrar, e incluso quemar, a los prisioneros. En muchas colonias, las leyes formales autorizan la esclavitud perpetua de los pieles rojas capturados en la guerra y la venta de los niños, "paganos e hijos del diablo", a las plantaciones de Bermudas. Cuando una epidemia asolaba a los blancos, veíamos el efecto de la cólera divina; cuando ella diezmaba a los indios, se trataba de una bendición del altísimo[14].

Reclus diferencia, a propósito de los Estados Unidos, entre el período precedente a la Independencia y el período siguiente, a partir del cual se intenta dar un ropaje legal a la expropiación de las tierras indias e instituir las reservas y los subsidios para "protegerlos". Reclus no deja de ironizar respecto a estas medidas, que considera hipócritas:

> En algunas colonias, la guerra fue sin tregua y sin piedad; los rastreaban como si fueran fieras salvajes, se colocaba precio a sus cabezas como a lobos y víboras. Cubiertas con sus cadáveres, las más bellas campiñas de América del Norte, aquellas de Kentucky, se tornaron para los indios "suelo desolado y sangriento" […] En los primeros tiempos de la colonización, las masacres se realizaban sin escrúpulos hipócritas […] Felices entre los indios aquellos que, luego de haber puesto mano en todo o en parte del precio de venta de las tierras, se quedaban en las reservas sin depender, en la vida cotidiana, de la solicitud del gobierno federal[15].

El geógrafo observa que no sólo el contagio de gérmenes, sino también la economía y las costumbres de los blancos tenían sobre los indios efectos desmoralizadores como la crisis de la institución de la jefatura y la abolición de las propiedades comunes originales:

> En la época de su libertad, el poder monárquico era completamente desconocido por los indios, teniendo ellos por "jefes" a hombres de confianza vueltos populares a causa de su coraje, su destreza o su prudencia. Al poco tiempo, estos jefes se volvieron amos, encargados de dirigir particularmente todas las transacciones comerciales y militares; sus intereses, ahora diferentes a aquellos de sus sujetos, los hicieron enriquecer a expensas de una multitud envilecida […] "El hombre blanco, el whisky, la varicela, la pólvora y las balas: ¡es el exterminio!", repite un proverbio indio […] Un decreto presidencial basta para retirar millones de kilómetros cuadrados a los indígenas para hacer de ellos, si no se consiguen adaptar al nuevo medio, intrusos, "forajidos" en la tierra de su patria[16].

Preocupado por la actualidad de la cuestión indígena en los Estados Unidos y Canadá, y con el furor de estas comunidades, Reclus estudia su

distribución residual en el territorio, haciendo diseñar mapas temáticos dedicados a las reservas[17] [18]. No deja de relatar a sus lectores las revueltas indígenas y la dramática represión subsiguiente – o a veces "preventiva". En 1890:

> Los bailes mágicos fueron considerados una rebelión de los Sioux. Uno de sus jefes más famosos Sitting Bull o "Toro Sentado", fue detenido en su barraca, en Standing Rock, Dakota del Norte, y muerto con muchos de sus compañeros durante la pelea que siguió a su captura. En Dakota del Sur, en Wonded Knee, la represión fue más terrible: primero desarmaron a los hombres, luego los masacraron, inclusive a las mujeres y a los niños en fuga[19].

Reclus, mientras tanto, en línea con su idea de mezcla étnica universal, espera una "asimilación gradual"[20] que permita a los indios sobrevivientes y a sus descendientes adquirir los mismos derechos que los ciudadanos americanos. En el primer tomo de *L'Homme et la Terre,* revisa estas mismas problemáticas, a las que enriquece con sarcasmos respecto a los valores "religiosos" de los fundadores de la sociedad americana:

> Se sabe que, mucho antes de la masacre de los pueblos en fuga cazados por el Far West, muchas tribus Pieles Rojas fueron sistemáticamente exterminadas y que, notoriamente, los "puritanos" de Nueva Inglaterra se entregaron a esta obra de odio con celo religioso […] y sólo con el fin de apropiarse de sus tierras sin pagarles, o simplemente por el efecto de una brutalidad feroz, por el furioso entrenamiento de guerra, es que tuvieron lugar las expulsiones de indios, acompañadas de masacres. Con frecuencia, se procedió también por la supresión sistemática de la raza mediante la propagación de enfermedades contagiosas y principalmente por la distribución de la malvada bebida. Respecto a esto, a la turba le gusta repetir el irónico proverbio: "¡El whisky malo hace indios buenos!" Quiere decir, que los mata[21].

Reclus resalta finalmente las diversas estrategias de resistencia desenvueltas por los pueblos que "no desean morir"[22] y que intentan sobrevivir, preservando su cultura, tomando por refugios lugares marginales o emigrando a países, como Canadá o México, donde la tolerancia es un poco mayor. Reclus cita finalmente un caso de "resistencia cultural" bastante original, la del indio Sequoyah, inventor del alfabeto Cherokee. Este caso es también citado en la obra de J. Diamond[23], pero es Reclus quien apunta a su valor político e identitario, pues conoce bien la lucha contemporánea de los socialistas y anarquistas europeos por la alfabetización popular:

> Los Cherokee nos dieron otro ejemplo. Uno de ellos, Sequoyah, habiendo entendido el poder intelectual que el libro garantiza a los blancos, opresores de su raza, quiso también elevar a los suyos a la

> comunión del pensamiento escrito, reproducido por impresión, pero en lugar de un alfabeto, creó un silabario, de acuerdo al genio de su lengua; y sus hermanos, consultados por él en un gran consejo, y teniendo en cuenta su opinión, decidieron que desde ese momento en adelante los diarios y las actas de la nación serían escritas por medio de los signos de Sequoyah: en tres meses, todos los cherokees se volvieron letrados en su lengua[24].

América central

El volumen XVII de la NGU, dedicado a América Central y las antillas, primer escenario de la Conquista, contiene 33 apariciones de la palabra "exterminio" y 2 de la palabra "masacre". Desde el capítulo de las *Generalidades* sobre América, el geógrafo anarquista presenta la empresa de Cristóbal Colón en forma no exactamente apologética. Reclus define así al genovés: "el primer europeo en visitar el Nuevo Mundo, y también el primer plantador en esclavizar a los indígenas y hacerlos perecer a su servicio"[25]. Esto no corresponde, sin embargo, a una apología al estado salvaje, o a algún tipo de remordimiento por el descubrimiento de América en sí, pues según Reclus el conocimiento es siempre útil:

> La Edad Media se habría prolongado, la muerte intelectual y moral habría sido la consecuencia probable. Pero ese golpe al espíritu humano, que incita al estudio y al progreso de todo tipo, cuando el hombre puede constatar, por el propio testimonio de los sentidos, ¡que su Tierra flotaba en el éter, un planeta entre otros planetas, una molécula entre miríadas errantes en el infinito! La influencia que ejercieron los descubrimientos de la era colombina fue grande por los conocimientos directos que prestaron a la humanidad, pero fue aún mayor por su acción indirecta a la emancipación intelectual[26].

No es de las exploraciones, si no de las conquistas, que Reclus toma distancia, sin olvidar las responsabilidades de aquellos que expusieron los pretextos religiosos para el exterminio:

> La llegada de Colón al suelo del Nuevo Mundo, este acontecimiento que desde el punto de vista de la historia general parece ser un hecho glorioso por excelencia, fue para los habitantes de las Antillas la señal de la desaparición en masa. Perseguidos por perros, bautizados luego a la fuerza y vueltos así "hermanos espirituales" de los españoles – mientras tanto condenados a todos los trabajos: tareas de aprovisionamiento, exploración de minas, cultivo en plantaciones, fijados al suelo y repartidos en rebaños entre los conquistadores, por fin sometidos a la Inquisición, los infelices se volvieron en poco tiempo una horda de esclavos. La Española, Cuba, donde se apretaban cientos de

> miles de indígenas, se transformó en un lugar solitario, tribus enteras renunciaron a toda civilización, refugiándose en la selva y reviviendo la vida bestial de los ancestros. Otros se suicidaron para escapar de la atroz dominación del extranjero […] Los crímenes de las Antillas se repitieron en muchos países de América del Norte y del Sur. Se sabe cuán poco costaba la sangre humana para los Cortés y los Pizarro: por cientos de miles se cuentan las muertes, muchos distritos fueron completamente despoblados. Y no fueron sólo los españoles quienes se entregaron a estas matanzas: todos los conquistadores, cualquiera sea la raza a la que pertenezcan, han sido parte de estas carnicerías. Los que vertieron menos sangre, los portugueses por ejemplo, lo deben no a su espíritu de bondad y equidad – lo que además quedó probado en las Indias Orientales, más que en su establecimiento en un país en el que no encontraron frente a ellos más que tribus errantes, huyendo a la lejanía de la selva. Ahí donde la masacre no ocurrió, tuvo lugar la expulsión gradual, produciendo los mismos efectos[27].

De modo distinto a la situación analizada en América septentrional, las civilizaciones aplastadas por los españoles en América Central, según Reclus, tenían poco de "inferior" frente a los conocimientos difundidos en la Europa de la época:

> Los mexicanos, hábiles ingenieros, habían construido diques, calzadas, canales, acueductos, cloacas; poseían bellas carreteras, sobre las cuales los correos brindaban un servicio que en las instituciones análogas de Europa era aún rudimentario. Sabían trabajar el oro, la plata, el cobre y otros metales. Su ciencia astronómica era tal que supieron dividir su año en dieciocho meses de veinte días, con cinco días complementarios, y de esta manera obtener exactamente 365 días. En fin, pintaron y esculpieron sus anales, y hasta se sirvieron de caracteres jeroglíficos. Todos estos productos del arte y la ciencia fueron considerados por los padres ignorantes de España como obras del demonio y arrojados a las llamas[28].

Otra diferencia concierne a la supervivencia del elemento indio en América central y meridional. Mientras que en Estados Unidos el porcentaje de indios en la población total es mínima, en diversas regiones de colonización hispánica los amerindios habían experimentado una cierta recuperación demográfica luego del primer choque, y en diversos casos los dos pueblos terminaron por fundirse. Esto guarda interés para Reclus, pues sus propuestas anti racistas apuntaban a la mezcla universal de las "razas"[29] como una de las soluciones posibles para garantizar a la humanidad un porvenir pacífico. Destacamos también que en aquella época, conforme a Catherine Coquery-Vidrovitch, la idea de la mezcla preocupaba mucho a los científicos racistas, muy interesados en el concepto de "raza pura"[30]:

> Cualquiera que sean las pretensiones, no es posible que haya en América Latina una raza verdaderamente pura, pues los primeros inmigrantes europeos, de México a Chile, casi todos ellos se casaron con indígenas […] Puede evaluarse en una treintena de millones los americanos que, por la mezcla de sangre, participan al mismo tiempo de las dos razas, dichas "blanca" y "roja" según las tonalidades originales de la piel[31].

En el volumen XVII, Reclus retoma la misma distinción subrayando que la fusión habría sido más simple en el caso de los colonos neolatinos (marcadamente de origen ibérico) que en el caso anglosajón.

> Los Estados Unidos no son, por así decir, más que un anexo del Viejo Mundo. Por su población, blanca y negra, reproducen Europa y África en otro continente. Los elementos aborígenes están representados en forma relativamente pobre, y las tribus que no han sido masacradas y que no se mezclaron en la masa de los otros habitantes sin dejar vestigios, viven aún en estado salvaje en enclaves más o menos respetados. En América española, por el contrario, el grueso de la población se compone de indígenas hispanizados que, habiendo recibido ampliamente la civilización europea y habiéndose mezclado las razas del Viejo Mundo, no son más representantes de la antigua raza americana. Los neo-sajones han destruido o repelido a las poblaciones indígenas, los neo-latinos las han asimilado[32].

Reclus, para escribir los últimos tres volúmenes de su obra, todos consagrados a América Latina, trabajó largamente en los archivos y bibliotecas de Lisboa, Madrid, Sevilla y Salamanca, donde tuvo acceso a fuentes históricas concernientes a la Conquista, pero también a textos que registran los debates de la época, por ejemplo el de los teólogos que se preguntaban si los indios tenían alma. Reclus cita especialmente al llamado "defensor de indios", Bartolomé de Las Casas:

> Según Bartolomé de Las Casas, "los cristianos causaron con sus tiranías y obras infernales la muerte de más de doce millones de almas, que quizás fueron más de quince millones, hombres, mujeres y niños". Cualquiera sea el grado de aproximación que el famoso "defensor de indios" haya podido alcanzar en esta escalofriante evaluación, es cierto que las masacres y la opresión casi puso fin a la raza de las Antillas, en tanto que los pueblos y tribus de México y de América Central consiguieron subsistir. Fue necesario entonces proveer de personas de otra raza a las islas de este "mar de los Caribes" donde no se encontraban más Caribes, y donde los negros vinieron a sustituir a los indios. Esclavos africanos fueron importados por millones para colonizar el país en lugar de los millones de indígenas masacrados. Pero no hay una base documental suficiente que permita evaluar

> a cuantas cabezas se elevó, durante más de tres siglos, la introducción de este ganado humano. Algunos autores han hablado de diez o quince millones de individuos. En cualquier caso, la trata debe haber costado a África, por las guerras suscitadas, un número mucho mayor de vidas humanas[33].

Reclus intenta entonces evaluar el número de indios muertos a causa de la Conquista. Hasta hoy, ningún historiador de la demografía ha logrado enunciar una evaluación precisa de los millones de amerindios que perecieron desde el primer contacto con los europeos, mientras que los estudios recientes consideran subestimadas las cifras ofrecidas por Las Casas y se refieren a un número en torno a los 30 o 40 millones[34]. Reclus tiene así la ocasión de citar testimonios directos de las masacres ocurridas en cada país, refiriéndose sistemáticamente a los datos por él poseídos:

> Los conquistadores españoles hicieron en México lo que habían hecho en las Antillas: masacraron a los indígenas que se resistieron y sumieron a los sobrevivientes a un régimen de esclavitud sin piedad. "Una larga experiencia", dice Pedro Mártir de Anguirena, "ha demostrado la necesidad de privar a estos hombres de libertad y de proporcionarles guías y protectores". Gracias a estos "protectores", las provincias se encontraron casi completamente despobladas en menos de una generación. El sitio de México, "donde los hombres eran más numerosos que las estrellas del cielo y que los granos de arena de la costa del mar", costo la vida, dice, a 150.000 personas. Del mismo modo, según Pimentel, la provincia de Nueva Galicia, que pasó a ser el Estado de Jalisco, vio a su población, de 450.000 indios, reducida a 12.600[35].

Al norte de México, los propietarios habían combatido, hasta tiempos reciente, una guerra de exterminio contra los Apaches y otros pueblos indios. Reclus no deja de resaltar el origen "europeo" del hábito de quedarse con el cuero cabelludo u otra parte del cuerpo del enemigo muerto:

> Concientes de sus orígenes indios, las personas del pueblo se sentían orgullosas de los hechos de sus hermanos aún salvajes, y muchas veces satirizaban en músicas los infortunios de los propietarios que hacían correr en vano en busca de sus rebaños. Para liberarse de los ladrones apaches, se decretó contra ellos una guerra de exterminio. Se puso precio a sus cabezas: un premio de 200 piastras se pagaba por la cabellera o por el par de orejas de un guerrero; un indio, llevado vivo, valía 150 piastras; se daba el mismo precio por un muchacho vivo y 100 piastras por su cadáver[36].

El sarcasmo contra las historias de los conquistadores que magnificaban las maravillas de aquellos que iban a destruir, se encuentra presente en múltiples pasajes de la NGU:

> "La ciudad de Churultecal" – llamada así por Cortés – "contiene veinte mil casa en el cuerpo de la villa y otras tantas en los suburbios. En lo alto de uno de los templos conté más de cuatrocientas torres, siendo todos santuarios". Pero apenas pocos días después de haber contemplado este panorama de la ciudad, el conquistador se puso a la obra de destruirla por medio de la masacre y el incendio[37].

Prosiguiendo en dirección sur, el geógrafo reencuentra civilizaciones que sobrevivieron a la masacre y cuya lengua e identidad habían resucitado, englobando también a los descendientes de los invasores, según un aforismo horaciano *Graecia capta ferum victorem cepit* [La Grecia, conquistada, capturó al fiero vencedor]:

> Los mayas, quienes se plantaron más bravamente ante los españoles que la nación de los aztecas, habían alcanzado, aparentemente, un grado más alto de civilización. Aunque Colón no había visitado a los mayas, su reputación llegó hasta ellos. La obra de exterminio relatada por Las Casas y Diego de Landa fue terrible, la raza casi desapareció. Esta, sin embargo, ha resurgido en unos pocos, y, a pesar de su reducido número, los vencidos mayas no abdicaron a su lengua. Se afirma además que la mayor parte de aquellos que conocieron el español, se negaron a hablarlo. El hecho de que en Yucatán los conquistadores terminaron por ser conquistados en los campos, donde la lengua maya es de uso general, con excepción de los alrededores de Campeche. En los distritos del interior, los descendientes de los españoles han desaprendido en gran parte el idioma de sus antepasados[38].

Reclus era conocido en Francia, desde sus primeras publicaciones en *Revue des Deux Mondes* [Revista de Dos Mundos], como uno de los abogados de los negros americanos en la lucha contra la esclavitud donde, no es de sorprender, focaliza su atención en la esclavitud a la que habían sido sumidos antes los amerindios de América Central en las plantaciones de Antillas, al costo del despoblamiento de vastas regiones:

> Se sabe que la falta casi absoluta de población india en las costas atlánticas, de Yucatán a Nicaragua, se debe a los tratantes españoles. Desde que los indígenas de Cuba y La Española fueron exterminados por los propietarios, y sin que la trata de negros aún proveyese un número suficiente de trabajadores, los plantadores de estas islas buscaban reclutar sus condenados por la importación de "Caribes", esto es, indios de toda raza que poblaban las islas y la tierra firme y que fueron acusados de todos los crímenes y de canibalismo, con el fin de no tener que reprocharse su esclavización. La caza de hombres se hizo principalmente a lo largo del litoral del golfo de Honduras […] Desde la llegada de los españoles, la resistencia de los indígenas

> de Honduras fue valiente y tenaz; al interior de esas tierras, al menos, ellos no fueron exterminados, mientras que en el litoral y las márgenes de los ríos navegables los piratas atrapaban a los habitantes, se sabe, para venderlos como esclavos en las plantaciones de las Antillas, donde todos terminarían por perecer[39].

La historia escrita por los europeos, normalmente, relata alguna cosa sobre los pueblos "pre-colombinos" más célebres, como los Aztecas y los Incas, pero muy poco de otros, haciendo que aparezcan "vacíos" en las cartas geográficas. Sin embargo, en éstos también había civilizaciones, y también masacres, como en el caso de Nicaragua:

> El despoblamiento se hizo en Nicaragua en forma más atroz, por lo menos en proporciones más vastas aún que en el resto de América Central, pues en esta región de istmos los habitantes no tenían lugar donde refugiarse. Cuanto más numerosos eran los indios, más masacres generaban vacíos en la multitud. En la misma Nicaragua oriental, vecina al mar de los Caribes, las tribus indias cubrían con sus aldeas muchas regiones enteramente despobladas después por los piratas. Y es así que de Mico al estuario de Blewfields se encuentran antiguos cementerios, fragmentos de cerámica, piedras esculpidas y hasta efigies humanas. Las viviendas españolas que se encontraban descendiendo el curso del Mico fueron construidas con los escombros de los asentamientos indios[40].

Abordando la región de las Antillas, Reclus destaca que la masacre tuvo como consecuencia la total extinción de pueblos de islas enteras, pues el espacio era muy estrecho como para escapar. En el caso de la isla Española-Haití, se encuentra precisamente la descripción de aquello que hoy llamamos "genocidio":

> Colón habla de este pueblo en términos que han sido rara vez aplicados a otros hombres. "Ellos aman a sus prójimos como a sí mismos" dice, "su hablar, siempre amigable y muy dulce, es acompañado de sonrisas". Y por lo tanto, el mismo, que les rendía tan alto testimonio, inició la esclavización de estos indios por medio de la astucia y la violencia. Sus compañeros y sus sucesores lo superaron en crueldad, tornándose para los españoles un pasatiempo jugar con sus bulldogs contra los indígenas, despedazados vivos. Los infelices se rebelaron en vano, la guerra no hizo si no apresurar la masacre. Se relata que para terminar más rápido con su miserable existencia, los haitianos desesperados juraron no hacer que nazcan más niños: fue este el suicidio de toda la raza. En medio siglo, la nación que habían encontrado los españoles y que ellos ardían de deseo por "convertir a la verdadera fe" no existía más, o por lo menos lo poco que quedó se fundió con otros elementos étnicos, negros o blancos[41].

En el caso de las Antillas Menores, Reclus no abubilla a sus compatriotas, pues los franceses compartían la responsabilidad de la desaparición de muchos pueblos indígenas:

> Así como los caribes habían exterminado a los aruaques, los blancos, españoles, franceses e ingleses, exterminaron a su vez a los caribes. La historia de cada isla, notablemente en el caso de Martinica, Dominica, San Vicente, es un recuento de masacres de indígenas, no restando ahora más que un pequeño número de caribes mestizos, viviendo en esas tres islas, en valles separados por montañas[42].

En el caso de San Cristóbal, es con sus rivales ingleses que los súbditos del Rey Luis se disputaron el poco envidiable privilegio de asesinar al último indígena.

> Warner y sus compañeros, desembarcados en 1625, y los aventureros franceses, conducidos por el normando d'Esnambuc, quienes vinieron años después, y no el mismo día, como comúnmente se repite, se acercaron a los primeros ocupantes, persiguiéndolos y, después de haberlos expulsado hacia el interior, terminaron por exterminarlos completamente. No hay en la isla más que una piedra escrita cuyas inscripciones no han sido descifradas[43].

América meridional

Luego de sus viajes entre 1856-1857 a Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, Reclus fue siempre sensible a la contradicción entre la idea de "pueblos civilizados" y los daños consumados en nombre de esta civilización pretendidamente superior. Hablando de los indios de Santa Marta, el futuro geógrafo observa que: "El comercio, tal como hoy lo comprendemos, ¿sabrá, en cambio de su paz, darles otra cosa que no sea una servidumbre disfrazada, la miseria y los gozos salvajes avivados por el aguardiente? Con ya demasiada frecuencia, la bella palabra civilización ha servido de pretexto para el exterminio más o menos rápido de tribus enteras"[44].

A propósito de América central y meridional, Reclus propone muchas veces un paralelo entre la resistencia de los indios y las revueltas de los esclavos quilombolas [marrons], con quienes compartían con frecuencia el lugar geográfico en que los forajidos podían conseguir asilo: la selva tropical. En las colonias españolas de Cuba, donde ya no había más indígenas, las revueltas de esclavos causaron una alianza entre los blancos de las diferentes clases sociales:

> Incluso los blancos de las dos castas se reconciliaron de repente en 1812, cuando se dieron cuenta que los negros del distrito oriental se habían sublevado cerca de Holguín y de Bayazo. Los plantadores

> de Puerto Príncipe, a la cabeza de los esclavos fieles, llevaron a cabo batidas contra los negros quilombolas, los cercaron en la selva y los masacraron. El jefe, Aponte, fue llevado a la horca con ocho de sus camaradas. La esclavitud, quiere decir, la complicidad forzada de los españoles y los criollos en los crímenes de trata y de la explotación de los negros, y el lazo que mantiene aún a la isla fiel a la madre patria[45].

Más felices fueron los esclavos rebeldes de las Guyanas, que gracias a la protección de la selva han dado vida a repúblicas negras durables, descritas por Reclus con simpatía:

> Repúblicas de negros fueron fundadas en tres Guyanas costeras, la inglesa, la holandesa y la francesa, pero es en las cuencas de los ríos Surinam y Maroni donde están establecidos los grupos más numerosos […] Los mancomunados viven en paz, sin ambiciones rivales de disputa del poder: iguales en bienestar, todos los negros del monte son iguales en derecho[46].

En la NGU, los relatos de los exterminios se retoman a propósito de Colombia, donde "las masacres, el trabajo excesivo, las epidemias y sobre todo el disgusto por la vida, hicieron perecer a los habitantes por centenas de millares"[47]. En la península de Guajira, Reclus relata una insurrección victoriosa de los indios, que sin embargo habían sido cristianizados. Lo que los alejó nuevamente fueron las actitudes no muy "piadosas" de ciertos misioneros:

> La avidez y sobre todo la lujuria de los "civilizadores" predispusieron a los indios a la revuelta. Después de un levantamiento de mujeres guajiras, las tribus se sublevaron […] Esto ocurrió a fines del siglo XVI, y desde esa época los guajiros, renunciando seriamente a la religión de sus enemigos, fueron a vivir libres en sus grandes sabanas y en sus valles de montañas[48].

Del otro lado de los Andes, los conquistadores marcharon, ese mismo siglo, a la conquista de los tesoros incas. En Ecuador, en Riobamba, Reclus se refiere a cómo los soldados invadieron una ciudad cuyos defensores habían huido sin oponer ninguna resistencia: "La conquista está terminada. No resta más que masacrar a los indígenas y saquear los templos y las tumbas[49]". En Perú, la caza a los indios, según el geógrafo, continuó hasta tiempos reciente, bajo el pretexto de la pretendida antropofagia de algunos de ellos:

> Por su lado, los colonos o mestizos se autorizaban en estos relatos, más o menos verídicos, a tratar a los cachibos como fieras salvajes y masacrarlos sin remordimiento. Además, en una expedición de caza, no se molestan en identificar qué indios matan: cachibos o no, todos son considerados antropófagos[50].

Mientras tanto, en las zonas centrales y meridionales de la cordillera de los Andes, el geógrafo destaca otros episodios de resistencia cultural indígena, especialmente en las áreas lingüísticas de los quechuas y aimaras. En estos altiplanos, la lengua de los indígenas "no retrocede frente a las invasiones del español: al contrario, los españoles aprenden quechua"[51].. En el último volumen de la NGU, el XIX, dedicado al Brasil y a los países del Plata, Reclus es más avaro en comentarios acerca de la represión de los indígenas. Esto se explica, probablemente, por un lado debido a la falta de registros de la situación del interior de la selva amazónica, y por otro lado por la menor importancia que el problema indígena tenía, en esta época, en países muy europeizados como el Uruguay y la Argentina. Sin embargo, el geógrafo no deja de resaltar algunos episodios, como la masacre de los indios tamoios en el Brasil durante la época de la fiebre del oro: "Los cazadores paulistas, corriendo en búsqueda de presas humanas para alimentar a los esclavos de las minas y de las plantaciones, contribuyeron también a la destrucción de la raza de los Tamoios[52]".

Ni la República de Argentina, cuya Constitución federalista de 1853 había sido muy apreciada por Reclus, es exenta por el geógrafo anarquista, que destaca cómo la construcción de esta nación causó, aún en la primera mitad del siglo, la expulsión de los pocos indios que quedaban. "El retorno de la paz interior debe tener por consecuencia una nueva expulsión de los indios hacia el sur, sumado a que estos disminuyen rápidamente en número a medida que se cruzan con los argentinos[53]".

A propósito de Paraguay, Reclus vuelve sobre la importancia del mestizaje, que la supervivencia de un buen número de descendientes de los guaraníes fue posible en la pequeña república sudamericana. Es decididamente una declaración interesante de anti-racismo afirmar que la "raza" más "humana" es la más mezclada.

> La mezcla de los negros y de los indígenas guaraníes parece muy favorable al embellecimiento de la "raza" […] la población de América meridional es la más "humana", pues es allí donde los elementos originarios más característicos, el indio, el negro de África y el blanco de Europa, se encuentran mejor fundidos. Allí se constituye físicamente la raza representativa de la especie humana en su conjunto[54].

Conclusión: una postura muy clara

A pesar de quienes han hablado de "colonialismo", el recuento de los textos originales de Reclus demuestra que su toma de distancia respecto de las acciones de Europa en el resto del mundo es muy nítida, muy explícita, y no exonera nación europea ni período histórico.

Las ideas evolucionistas del geógrafo no se corresponden evidentemente con una postura historicista tal como la detentada por determinadas elaboraciones filosóficas encaminadas a la universalización del modelo europeo, abordadas por los estudios pos-coloniales a partir de los trabajo de Dipesh Chakrabarty[55]. La idea reclusiana de progreso es evidentemente compleja y poco lineal. Por un lado, el geógrafo anarquista recusa explícitamente la idea de Rousseau del "buen salvaje" y del estado de naturaleza, pues cree profundamente en el progreso de los conocimientos técnicos y científicos. Por otro lado, presta siempre atención a los aspectos de la cultura de aquellos mal llamados "primitivos", tales como el igualitarismo y el pacifismo de ciertas tribus, las diferentes estrategias de adaptación al medio, etc., pues cree que la unión de la humanidad no debe ser un proceso de vía única, si no que los presuntos "inferiores" tendrían muchas cosas que enseñar a los así llamados "civilizados". Hablando de África en la NGU, él ya había declarado que era necesario terminar con el concepto de razas y civilizaciones pretendidas superiores, lo que implica sin duda una gran originalidad en relación a la ciencia europea de la misma época[56] [57].

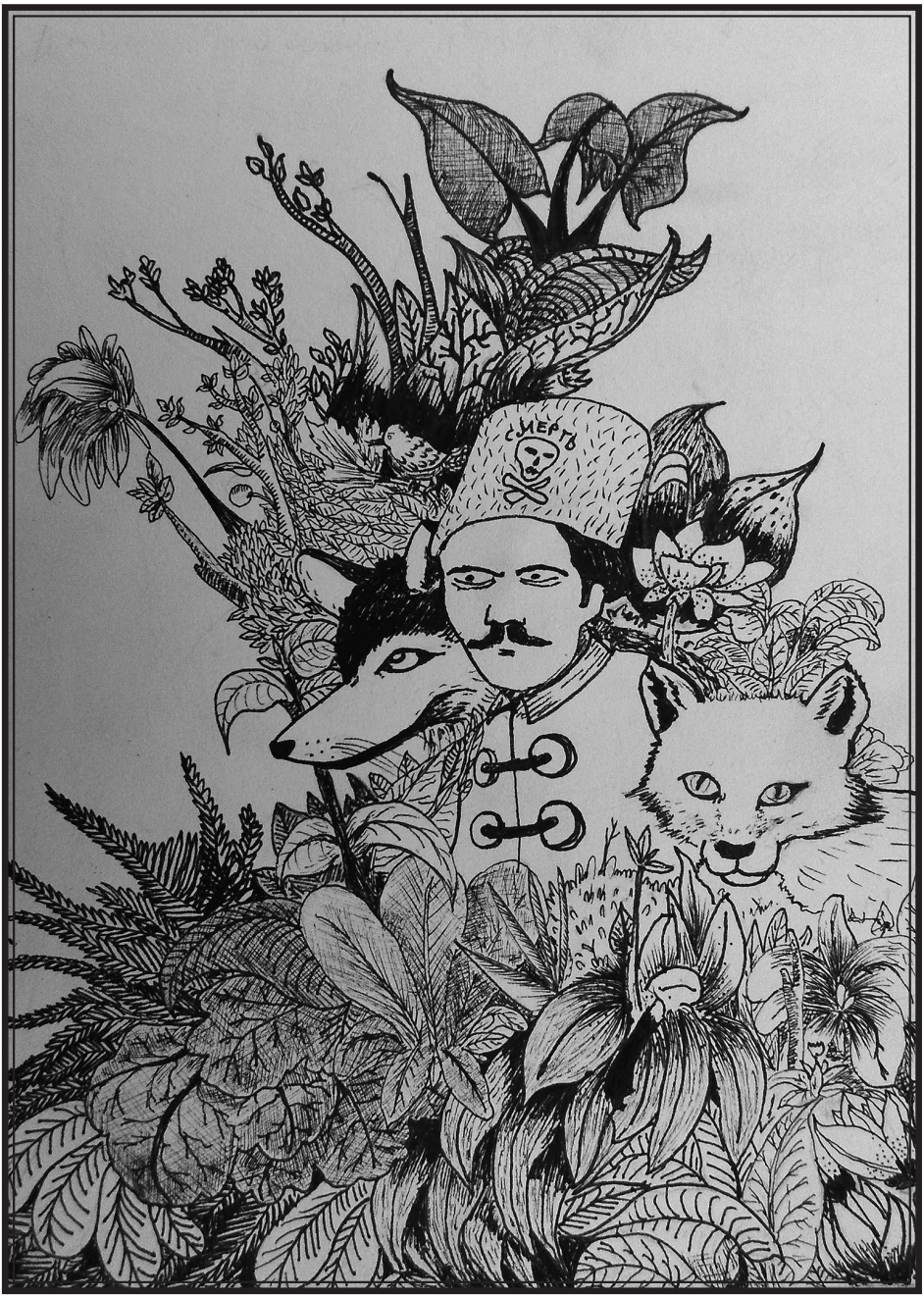
Notas

1. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vo. IV, Iles Britanniques. Paris: Hachette, 1879: Pp. 12-13.
2. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XV, Amérique Boréale. Paris: Hachette, 1890: Pp. 12-13.
3. Jean-Pierre Michel Reclus conocido como Elie (Sainte-Foix-la-Grande 1827-1904).
4. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. X. Paris: Hachette, 1885: Pp. 13-14.
5. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XV, Amérique Boréale. Paris: Hachette, 1890: P. 223.
6. CLASTRES, Pierre. *La sociedad contra el Estado*. La Plata : Terramar, 2008.
7. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XVI, 1892 : P. 45.
8. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XVIII, Amérique du Sud, les régions andines. Paris: Hachette, 1893: P. 762.
9. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XV, Amérique Boréale. Paris: Hachette, 1890: P. 226.
10. DIAMOND, Jared. *Guns, Germs and Steel*, the fates of human societies. London: J. Cape, 1997.
11. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vo. V. Paris: Librairie Universelle, 1905: P. 329.
12. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XV, Amérique Boréale. Paris: Hachette, 1890: P. 477.
13. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XVI, Les États Unis. Paris: Hachette, 1892: P.679.
14. Ibíd., P. 679-680.
15. Ibid., P. 681-682.
16. Ibid., P. 683-684.
17. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XV, Amérique Boréale. Paris: Hachette, 1890: P. 394.
18. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XVI, Les États Unis. Paris: Hachette, 1892: P. 687.
19. Ibíd., P. 687.
20. Ibíd., P. 688.

21. RECLUS, Élisée. *L'Homme et laTerre*, vo. VI. Paris: Librairie Universelle, 1908: Pp. 98-99.
22. Ibíd., P. 101.
23. DIAMOND, Jared. *Guns, Germs and Steel, the fates of human societies.* London: J. Cape, 1997.
24. Ibíd., P. 104.
25. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XV, Amérique Boréale. Paris: Hachette, 1890: P. 19.
26. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XV, Amérique Boréale. Paris: Hachette, 1890: P. 71.
27. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XV, Amérique Boréale. Paris: Hachette, 1890: P. 73.
28. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XV, Amérique Boréale. Paris: Hachette, 1890: P. 74.
29. En la época se utilizaba normalmente esta palabra, pero no forzosamente con connotaciones racistas. Véase: LA VERGATA (2009).
30. COQUERY-VIDROVITCH, "Catherine. Le postulat de la supériorité blanche el de l'infériorité noire". In FERRO Marc. *Le livre noir du colonialisme*. Paris: Laffont, 2003: Pp. 646-691.
31. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XV, Amérique Boréale. Paris: Hachette, 1890: P. 76.
32. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XVII, Indes Occidentales. Paris: Hachette, 1891: P. 14.
33. Ibíd., P. 12.
34. LIVI BACCI, Massimo. *Conquista: a Destruição dos* Índios *Americanos*. Lisboa: Editora 70, 2007.
35. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XVII, Indes Occidentales. Paris: Hachette, 1891: P. 107.
36. Ibíd., P. 124.
37. Ibíd., P. 201.
38. Ibíd., P. 250.
39. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XVII, Indes Occidentales. Paris: Hachette, 1891: Pp. 366, 465.
40. Ibíd., P. 507.
41. Ibíd., P. 743-744.
42. Ibíd., P. 851.
43. Ibíd., P. 868.
44. RECLUS, Élisée. Voyage à la Sierra Nevada de Sainte-Marthe: paysages de la nature tropicale. Paris: Hachette, 1861. P. 35.
45. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XVII, Indes Occidentales. Paris: Hachette, 1891: P. 680.
46. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XIX, L'Amazonie el la Plata. Paris: Hachette, 1894: Pp. 48-52.
47. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XVIII, Amérique du Sud, les régions andines. Paris: Hachette, 1893: P. 292.
48. Ibíd., P. 310.
49. Ibíd., P. 409.
50. Ibíd., P. 547.
51. Ibíd., P. 531.
52. RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XIX, L'Amazonie et la Plata. Paris: Hachette, 1894: P. 303.
53. Ibíd., P. 682.
54 .Ibíd., P. 57.
55. CHAKRABARTY, *Dipesh. Provincializing Europe, postcolonial and historical difference.* Princeton: Princeton University Press, 2000.
56 RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. X. Paris: Hachette, 1885: P. 32.
57 RECLUS, Élisée. *Nouvelle Géographie Universelle*, vol. XIII. Paris: Hachette, 1888: P. 554.

ENSAYOS

LA ANARQUÍA EN LA PALABRA



La Anarquía es el punto luminoso y lejano hacia donde nos dirigimos por una intrincada serie de curvas descendentes y ascendentes. Aunque el punto luminoso fuese alejándose a medida que avanzáramos y aunque el establecimiento de una sociedad anárquica se redujera al sueño de un filántropo, nos quedaría la gran satisfacción de haber soñado. ¡Ojalá los hombres tuvieran siempre sueños tan hermosos!

Manuel González Prada.

Ilustración:
"Nestor Makhno y la furia campesina"
Mario Riffo

ALBERT CAMUS
Y LA CONTRADICCIÓN DEL PENSAMIENTO REBELDE

Ulises Verbenas

No se ha sentido bastante en política hasta qué punto cierta igualdad es enemiga de la libertad. En Grecia había hombres libres porque había esclavos.

Albert Camus, *Carnets 1939-1942.*

Albert Camus señala en una entrevista realizada por su amigo Jean Bloch-Michel que la decisión de escribir *El Hombre Rebelde* fue difícil y solitaria[1]. En cierta forma, Camus sabía las polémicas que sucederían a la publicación de este ensayo, siendo su discusión con Jean-Paul Sartre y Francis Jeanson la más conocida. En esta polémica se revela un factor común entre las diversas reacciones que provocó este título, a saber, lecturas parciales y erradas que estaban distantes de lo que el autor quiso decir, como por ejemplo reprochar la acogida que tuvo el libro en la prensa de derecha a propósito de su crítica a los regímenes comunistas, como interpela Francis Jeanson, o el comentario que André Breton escribe sobre el apartado de Lautréamont, donde acusa el "conformismo" en el análisis camusiano.

Ciertamente, la inquietud de Albert Camus estaba distante de los principios que movilizaban a gran parte de sus coetáneos: su estudio se impulsaba en una necesaria crítica a la historia como absoluto, enfocando su análisis en el aspecto ideológico de las revoluciones[2]. La nomenclatura que veía en estos dos aspectos consistía en que, para Camus, las ideologías imperantes habían nacido en la época de las *magnitudes científicas absolutas*, lo que se traducía en una casi inevitable divinización del hombre. La Historia puede ocupar el lugar de Dios.

Es por esta razón que su estudio no se centra en los factores económicos e históricos, sino en la contradicción en que se ha debatido el pensamiento rebelde, a saber, el nihilismo y la aspiración a un orden vivo. Contradicción

que se debate en las regiones de lo humano y lo divino, de la única criatura que niega ser lo que es: el hombre[3]. En otras palabras, se trataría de un estudio que indaga aquel "nihilismo que, en el seno de la revolución, sumerge a la fuerza creadora"[4]. Su obra teatral *Los Justos*, que forma parte de esta tríada sobre la rebeldía que se complementa con *La Peste*, es la ejemplificación más clara de este principio de contradicción.

Lo interesante, no obstante, es que las menciones acerca de este tópico no se encuentran en las polémicas sostenidas con marxistas, surrealistas o filósofos, sino con un personaje en particular: Gastón Leval, historiador y anarcosindicalista francés que fue autor de diversos artículos sobre *El Hombre Rebelde* en el periódico anarquista *Le Libertaire*. Albert Camus responde a esta serie de artículos en una carta publicada en mayo de 1952, donde señala, en el primer párrafo, que le da la razón a Leval en varios puntos y que, incluso, está de acuerdo en el fondo de sus artículos, puesto que "más que contradecirme, me ha instruido"[5].

Como es de suponer, este carteo gira en torno a la figura de Mijail Bakunin, reconocido revolucionario ruso y uno de los principales exponentes de las ideas libertarias, a quien Camus dedica algunos párrafos de *El Hombre Rebelde* que no dejaron de causar eco en otros militantes anarquistas de la época[6]. No obstante, más allá de estas reacciones, el interés por Mijail Bakunin reside en que, según Albert Camus, es "uno de los dos o tres hombres que la rebeldía puede oponer a Marx". Esto significa que Camus estudia los indicios de la contradicción del pensamiento rebelde en Bakunin – es decir, insistir en el aspecto negativo de su pensamiento – con el fin de superarla. Este gesto no es menor. Nos habla con claridad acerca del estatuto que da Albert Camus al pensamiento libertario respecto a la rebeldía y, sobre todo, en lo que él señala como la única pasión que animó la redacción de "El Hombre Rebelde": *el renacimiento*.

En efecto, dicha carta surge a propósito de que, según Leval, Camus ahonda solamente en los aspectos negativos del pensamiento bakuninista, sin resaltar los múltiples aspectos positivos que hay en él. Frente a esto, Camus señala que es necesario ir más lejos. Los valores positivos no están en la moral burguesa, ni en el cinismo político ni menos en la llamada izquierda independiente. Más bien, estos deben ser hallados "en nosotros mismos, en el centro de nuestra experiencia, es decir, al interior del pensamiento rebelde". Para hallarlos, entonces, es necesario estudiar su contradicción entre el nihilismo y la aspiración de un orden vivo, y superar esta contradicción mediante sus aspectos positivos.

Por esta razón, cuando Albert Camus pone acento en las declaraciones nihilistas de Bakunin, no es porque le "haya faltado admiración por este prodigioso personaje", sino porque ve en su pensamiento aspectos indispen-

sables para el porvenir, para el renacimiento, sobre todo porque "este infatigable revolucionario" – como lo define Camus – sabía que "la verdadera reflexión progresa sin cesar y muere con detenerse". Esto, en otras palabras, constituye una de las principales diferencias entre el marxismo y el pensamiento libertario, a saber, que el primero pereció a causa de la deificación de Marx, mientras que el segundo no corre este peligro, pues su fecundidad consiste en la capacidad de apartarse de estos equívocos que, en este caso, serían los atisbos de un romanticismo nihilista que es necesario criticar.

Pese a esto, el acento en los aspectos contradictorios de la rebeldía le significó a Camus que Leval lo considerara un "censor de todos". Camus, al responder, señala un aspecto que nos advierte el motivo por el cual *El Hombre Rebelde* es una obra que dialoga lúcidamente con su tiempo y que, sin duda, es una obra solitaria. Si ella es censor de alguien, lo es, entonces, de su propio autor, pues la contradicción a la cual se refiere en sus páginas, no es más que la contradicción que Albert Camus vivió. Cito:

> No soy un filósofo y sólo puedo hablar de lo que he vivido. Y he vivido el nihilismo, la contradicción, la violencia y el vértigo de la destrucción. Mas, al propio tiempo, he saludado la facultad de crear y el honor de vivir.[7]

La facultad de crear y el honor de vivir ¿Cuál será, entonces, el ritmo de la creación, de la vida? En las últimas páginas de *El Hombre Rebelde*, Camus señalará que la rebelión es el movimiento mismo de la vida, en cuanto "su honor consiste en no calcular nada y distribuir todo en la vida presente a sus hermanos vivientes"[8]. Claro, es posible que la rebelión olvide sus orígenes generosos y, con ello, se deje contaminar por el resentimiento y corra a la destrucción, sin embargo, dice Camus, "más allá del nihilismo, todos nosotros, entre las ruinas, preparamos un renacimiento. Pero pocos lo saben"[9].

Fotografía de Camus dictando un discurso en el mitin contra la condena a muerte de 11 militantes de la CNT. Año 1953.

La rebeldía y la vida, en otras palabras. Es necesario señalar, entonces, el escrito que, en 1951, aparece en la revista chilena "Babel": *Diálogo en defensa del diálogo*, trabajo de Albert Camus sobre el valor de la pluralidad y, también, una reflexión sobre la paz. Pero además, en este escrito, Albert Camus anuncia un matiz que no podemos ignorar respecto al pensamiento rebelde y su desarrollo en el presente. Cito:

> Ya que no vivimos tiempos revolucionarios, aprendamos al menos a vivir tiempos de rebeldía. Saber decir que no, esforzarse, cada uno en su lugar, por crear los valores vivientes de los cuales no podrá prescindir ninguna renovación, mantener lo que vale del ser, preparar lo que merece vivir, ensayarse en la felicidad (…).[10]

La rebelión, entonces, no resuelve todo, pero por lo menos nos permite hacer frente. Esta acotación conforma lo que, para Albert Camus, será la distinción entre la rebelión y la revolución: mientras que la primera es unidad, la segunda es totalidad. Esto porque la rebelión es creadora, y la revolución, que parte de la negación absoluta, es nihilista: "La primera se dedica a crear para ser cada vez más; la segunda está obligada a producir para negar cada vez más"[11].

En este punto nos encontramos con un diálogo interesante: la contradicción en la biografía de Camus, la rebeldía en el presente y la necesidad del pensamiento libertario para la superación de la contradicción entre el nihilismo y el orden vivo. Veamos. En 1958, Albert Camus redacta un pequeño texto titulado *La nueva Argelia*, donde reflexionaba acerca de las formas en que el conflicto franco-argelino podía encontrar una salida lejos de la violencia y la intervención de los gobiernos. Allí, Camus señala que el único régimen que en el acontecer argelino podía hacer justicia a todas las partes de la población era el de una federación articulada en instituciones análogas. Se trataría de "asociar sin fundir" – en tanto la federación es la unión de las diferencias – no territorios, sino comunidades de personalidades diferentes. Este régimen, dice Camus, reúne las ventajas de la integración y del federalismo y, cito, "propone, por una parte, respetar las particularidades y, por otro, asociar a las dos poblaciones en la gestión de su interés común"[12].

La alternativa para Argelia sería en rebelión, es decir, en la unidad y pluralidad. Ella trabaja, por ende, sin la carga ideológica de las revoluciones, para enfocarse, en cambio, a la necesidad de justicia y a la libertad de todas las comunidades. Justicia y libertad: "nos negaremos a creer que la justicia pueda exigir, aún momentáneamente, la supresión de la libertad", escribe Camus en el escrito de 1951 que hemos citado.

Ciertamente, el guiño hacia las prácticas libertarias – que Camus admiró cuando florecieron en España o en la Federación Jurasiana, en Suiza – para

esta nueva Argelia es evidente. Y es que, justamente, las implicancias de la contradicción del pensamiento rebelde están en relación a la importancia que el pensamiento libertario vendría a constituir dentro de esta dinámica. Cito:

> La única pasión que anima al *Hombre Rebelde* es justamente la del renacimiento. En lo que les concierne, ustedes conservan el derecho de pensar, y decir, que he fracaso en mi propósito y que, en particular, no he favorido al pensamiento libertario, del que sin embargo creo que la sociedad del mañana no podrá prescindir.

En este sentido, *El Hombre Rebelde* sería, también, una obra escrita en lenguaje libertario, en tanto sus palabras se enfocan a pensar la dinámica que el pensamiento ácrata puede dar a la rebeldía, a la puesta en práctica de la revuelta. Es por que esta razón que Camus señalará que cuando se apague el ruido generado en torno a *El Hombre Rebelde,* se podrá reconocer que, pese a los defectos, este libro contribuyó a darle eficacia al pensamiento libertario y a afirmar la esperanza, y las probabilidades, de los últimos hombres libres.

Notas

1. Entrevista publicada en Revista *Pomaire* N°12, Abril-Mayo de 1958, Santiago de Chile.
2. *Polémica Sartre-Camus*. Buenos Aires : Ediciones del Escarabajo de Oro, 1964. Pág. 40.
3. *"El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es. La cuestión está en saber si es negativa sólo puede llevarle a la destrucción de los otros y del asesinato universal, o si, por el contrario, sin pretender una inocencia imposible, puede descubrir el principio de una culpabilidad razonable*". Albert Camus. *El Hombre Rebelde*. Madrid : Alianza Editorial, 1982. Pág. 17.
4. Op. cit. Pág. 121.
5. Albert Camus. *La sangre de la libertad.* Buenos Aires : Americalee, 1958. Pág. 118.
6. En efecto, la posición crítica de Camus no gustó del todo a ciertos anarquistas parisienses, como es el caso del surrealista Jean Schuster, quien, a propósito de los elogios de otro anarquista – Georges Fontenis –, señala que *"cuando la reacción exhibe abiertamente los crímenes stalinistas colgándoles la leyenda: "Esto es la Revolución", nos corresponde decir que eso no es la Revolución y demostrar por qué no puede serlo. Esa tarea, que es la de todos los espíritus libres, era también la de Camus. Él no solamente fracasó, sino que abundó en sentido contrario*". [Carta con fecha 3 de enero de 1952, publicada en *Surrealismo y anarquismo,* compilación de Plinio Augusto Coelho (Buenos Aires : Libros de Anarres, 2005)].
7. "Rebeldía y romanticismo", en Camus, Albert, *La sangre de la libertad*. Buenos Aires : Americalee, 1958. P. 121.
8. "La verdadera generosidad con el porvenir consiste en dar todo al presente". Camus, Albert, *El hombre rebelde*. Madrid : Alianza, 1982. P. 338.
9. Op. cit. p. 339.
10. "Diálogo en defensa del diálogo", Albert Camus, en "Babel. Revista de Arte y Crítica", número 57, primer trimestre de 1951, Santiago de Chile.
11. *El hombre rebelde*. Pág. 280.
12. "Nueva Argelia", en Camus, Albert, *Problemas de nuestra época: crónica argelina.* Buenos Aires : Losada, 1965. P. 132.

ENRIQUE LIHN

Sebastián Allende

Esa lucidez en los años 70, le costará el estigma y el anatema de la izquierda dogmática y neoestalinista que llegará a acusarlo incluso de connivencia con el pinochetismo.

Roberto Bolaño

Aproximación a Enrique Lihn: "Caso Padilla" y poetas en el exilio de Pinochet.

Preguntarse por Enrique Lihn y su literatura evoca casi inexorablemente la noción de exilio o, en su caso, la de autoexilio. Hombre inquieto y polifónico, Lihn escribió sobre el cine de Raúl Ruiz, también apreciaciones en torno a Herbert Marcuse o Patricio Marchant; según Pedro Lastra colaboró en la revista mexicana *Vuelta*, también en *El Siglo* de Chile e incursionó en proyectos audiovisuales como *Adiós a Tarzán*.

Como tal, sus primeros pasos lo emparentan a la escuela de Bellas Artes de la Universidad de Chile y la "generación del 50"; como hijo de su tiempo Enrique Lihn no estuvo ajeno a las cuestiones políticas. Viajó a Cuba y participó en "Casa de las Américas", institución cultural fundada para difundir la obra de la revolución. Con ellos escribió y debatió en torno a diversas cuestiones del quehacer contemporáneo, recibiendo un galardón en Cuba, por su poesía, en 1967.

Ahora bien, su adhesión a la causa socialista no le impidió ver aquellos elementos autoritarios que, según él, afloraban en la isla. A modo de ejemplo, cuando al poeta cubano Heberto Padilla[1] fue detenido por la Seguridad del Estado en 1971, entre otras cosas a raíz de su libro *Fuera de Juego*, Lihn escribió una defensa de éste, causando más de una polémica en los círculos de intelectuales proclives a la causa socialista.[2]

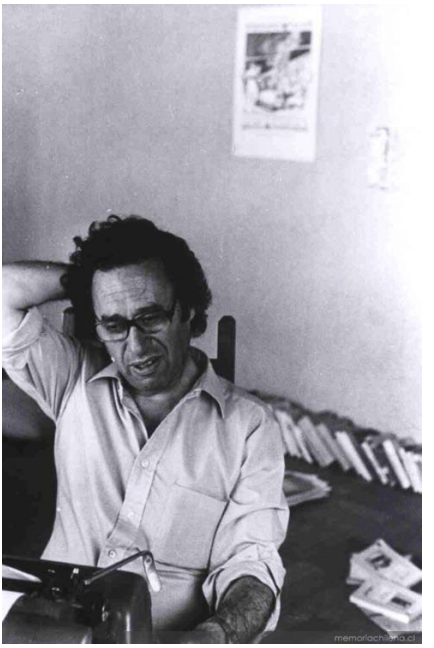
Así, Enrique Lihn tuvo que enfrentar según mi juicio un doble "exilio": el pinochetista y el de la cultura "oficial" revolucionaria.

Ciertamente, esto no es una biografía ni una apología de Lihn, tampoco un estudio de su poesía, más bien es, o eso desea, una aproximación fragmentaria y parcial hacia el "Rimbaud chileno", repasando su heterodoxa lucidez, esa que lo llevó a polemizar con los más variados espectros políticos, incluso con los revolucionarios.

El "Caso Padilla".

En América Latina, la relación entre literatura y política tuvo una acalorada relación décadas atrás, pues los años 60 distaron de ser pacíficos. Recordemos que los vaivenes de la guerra fría y el nacimiento de los movimientos de protesta en África y Estados Unidos, la rebeldía poética y política de la juventud, la canción protesta de Bob Dylan, Silvio Rodríguez o Joan Báez, más el free jazz en los Estados Unidos, contemplaron y anidaron, ingenuamente quizás, ideales renovadores para el mundo contemporáneo.

En la esfera social y política, los sucesos de Bolivia y Cuba, en 1952 y 1959 respectivamente, sirvieron de baluarte y demostración práctica de que no era un devaneo irrealizable cambiar el mundo. O al menos una parte de él. De esta manera, el caso del cubano Heberto Padilla, poeta, novelista y gestor de "Lunes de revolución", conmovió a un Lihn que, como señalé anteriormente, expresaba su opinión crítica en torno a la censura o acoso hacia los creadores en la isla del Caribe. Nuestro autor dice en defensa de su amigo Padilla: "Nos preguntamos por qué, en lugar de abrumar tardíamente a sus intelectuales, la revolución cubana no se apoyó en ellos para proyectar y sacar adelante una política cultural adecuada a sus circunstancias, sin recurrir a un verdadero ritual primitivo hecho de ocultamientos, confesiones y mistificaciones". Lihn expresa esto a raíz de las disculpas públicas que Padilla tuvo que ofrecer a las autoridades de la época, en una sesión de La Unión de Escritores. Desde luego,



Enrique Lihn, 1929-1988.
Fuente: Memoria Chilena

sin renunciar al socialismo en la isla y reconociendo sus avances en materia de educación, Lihn cuestionaba el camino de corte estalinista que emprendía la Cuba en materia cultural. Su poema "La revolución es nuestro negocio", un ácido testimonio de su paso por la isla. Válido es mencionar que la "Defensa de Padilla" no fue publicada en Chile, sino en Uruguay, bajo el calor del semanario "Marcha".

Lihn y los poetas en el exilio: 1983.

"Todos aquellos que vemos con desesperación como se perpetúa la dictadura...".

El trabajo y la valoración de Lihn bajo la "Unidad Popular", no fue la óptima, mas, en ningún caso significó su apoyo al régimen de Pinochet como algunos maliciosos especularon. Con el paso de los años y como lo atestigua su epistolario con el escritor Pedro Lastra, la férula dictatorial y su mutilación cultural, más la triste figura de Ignacio Valente como crítico oficial del régimen, incentivaron a que Lihn optara por el autoexilio. Aunque los viajes sirvieron a ratos para oxigenarse del "Horroroso Chile".

Ahora bien, con el tiempo fijará posiciones en torno a la literatura, al rol del escritor y a los cambios que se producían en el Chile de esos años: por una parte, en el primer encuentro de poetas chilenos en el exilio en Rotterdam, Holanda, los días 1, 2 y 3 de Abril de 1983 y segundo en el "Congreso de Artistas y Trabajadores de la Cultura" en Diciembre de ese mismo año. En la primera intervención, Lihn repasa sus polémicas con el espectro más "duro" de la izquierda chilena, comentando las difíciles e incómodas divisiones que él mismo vivió. Ya era inevitable para Lihn sacar a colación el caso del escritor homosexual Reinaldo Arenas[3] y su persecución bajo el régimen de Castro.

Por su parte, en el segundo magno, Lihn expresaba la necesidad de organismos coordinadores que, para hacer frente a la dictadura de Pinochet y su garrote cultural, escapasen al monismo intelectual del "realismo socialista". A esa altura para Lihn era difícil disimular su escepticismo sobre los regímenes socialistas y quería evitar el centralismo asfixiante de un partido único: "Nada que huela a revoluciones culturales de triste memoria", señaló.

Asimismo, en su intervención rescató el trabajo jóvenes poetas y poetisas chilenas, como Elvira Hernández o Roberto Brodsky, quienes desde diversas miradas sobrevivían al miedo y a la mutilación cultural en el sur del mundo: eran los días del terror. No obstante aquello, Lihn siempre reconoció que el trabajo de los creadores es bastante pobre y que ellos no podrían por sí solos generar la caída de Pinochet.

Presencia de Lihn.

El "Caso Padilla" y los congresos de 1983 muestran a un Lihn sensible y/o preocupado por la libertad del creador frente a la maquinaria totalitaria. Lihn, como Jorge Teillier, son poetas desencantados de la intelectualidad comunista, de sus silencios, acomodos, excomuniones y anatemas.

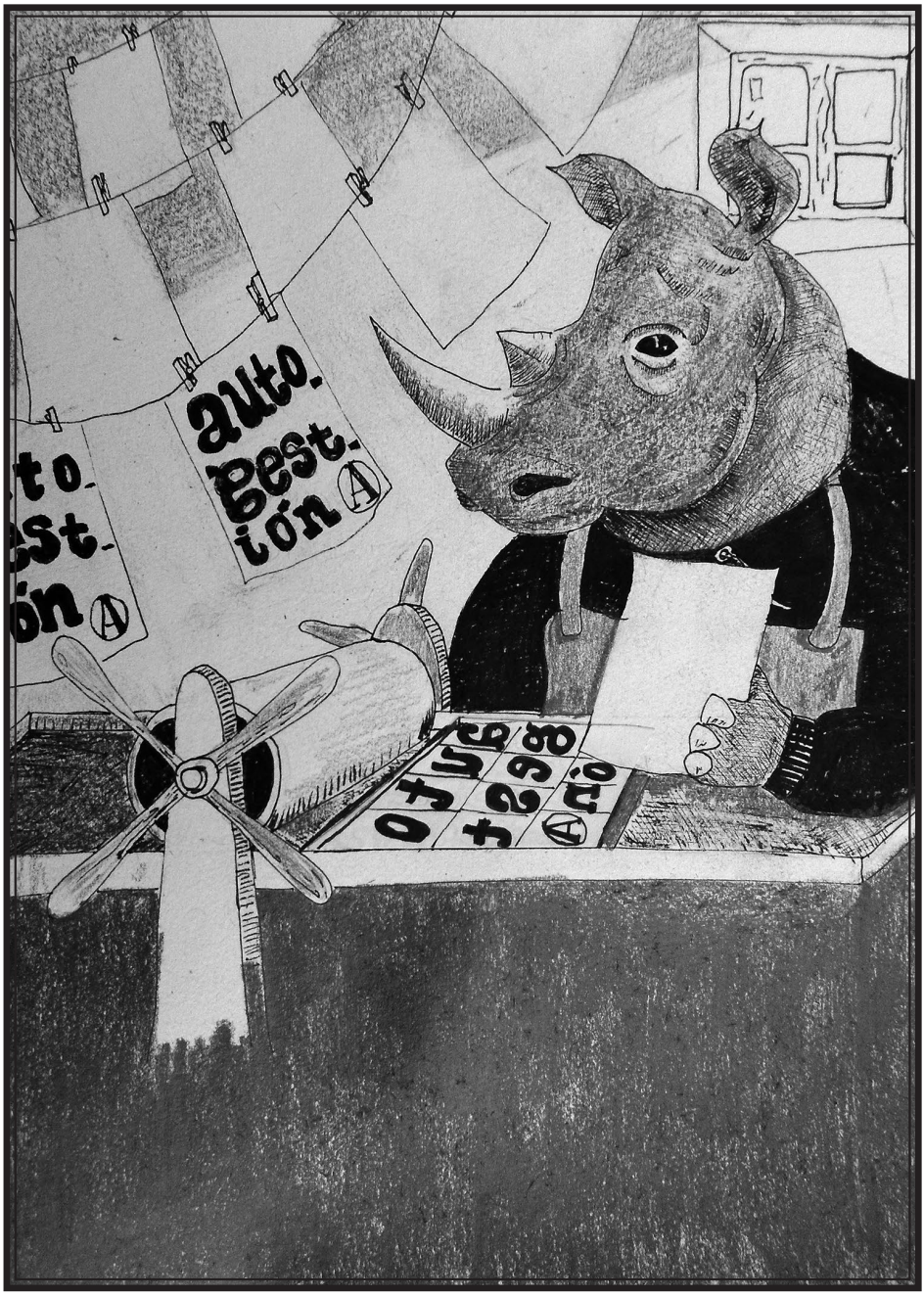
Ahora bien, por qué hablar de un Lihn heterodoxo, crítico, que dudaba de sus propias reflexiones, qué sentido tiene escribir sobre él bajo el Chile neoliberal de la especulación financiera y el endeudamiento.

El escritor chileno Hernán Lavín Cerda, por su parte, cita al vate peruano Antonio Cisneros cuando presenció la partida definitiva de Lihn en 1988, a causa de un cáncer terminal que le quitó la vida cuando contaba apenas con 59 años. Cisneros señaló: "Quiso enfrentarse a la muerte, lúcido, como los marineros en el mar y los hombres de bien". Más tarde apunta: "Algunos amigos solían decir que Enrique no usaba loción de afeitar, sino vinagre. Rezongón. Bufando contra viento y marea, incómodo con el mundo, y sobre todo, con su propia persona". Lihn tiene un puesto extraño en la cultura chilena, pues para bien o mal de su carrera rehusó el camino fácil y el conformismo intelectual. Bajo este Chile neoliberal, ¿cuánto nos pesa la ausencia de Lihn?

"Porque escribí estoy vivo", dijo. Ese es el epitafio que quiero.

Notas

1. Padilla, Heberto (1932-2000). Poeta y escritor cubano, Premio Nacional de Poesía en Cuba año 1971.
2. Aunque no es menor recordar que el "Caso Padilla" generó rápidas diferencias entre los escritores de la época y el régimen de Castro. Una reflexión sobre la materia la ofrece Carlos Monsiváis en su libro *Aires de familia. Cultura y Sociedad en América Latina* (Anagrama, Barcelona, 2000).
3. Arenas, Reinaldo (1943-1990). Escritor y poeta cubano. Muere de Sida en Nueva York.



ENTREVISTA

CRISTÓBAL NÚÑEZ: DEPORTE, ANTROPOLOGÍA Y LAS PRÁCTICAS LIBERTARIAS EN EDUCACIÓN

Tenemos sólo dos deberes indiscutibles, cuyo cumplimiento nos pondrá al abrigo del error. El primero, es un permanente cuidado de ese gran instrumento de la justicia, que es la razón. Debemos divulgar nuestras convicciones con la más absoluta franqueza, procurando imprimirlas en la conciencia de nuestros semejantes. En esta misión, no ha de haber lugar para el desaliento. Debemos aguzar nuestras armas intelectuales, aumentar incesantemente nuestros conocimientos, sentirnos poseídos por la magnitud de la causa. E incrementar constantemente esa tranquila presencia de espíritu y de autodominio que habilitará para proceder de acuerdo con nuestros principios. Nuestro segundo deber es la calma.

William Godwin

Ilustración:
"Los oficios y la lucha"
Mario Riffo

CRISTÓBAL NÚÑEZ: DEPORTE, ANTROPOLOGÍA Y LAS PRÁCTICAS LIBERTARIAS EN EDUCACIÓN

Por Grupo de Estudios J. D. Gómez Rojas

Con un bronce recién adjudicado en la categoría de 59 kilogramos de lucha grecorromana en los Juegos Panamericanos 2015, el joven deportista de 24 años se reunió a conversar con nosotros en la librería La Cooperativa, poco antes de ir a su práctica diaria.

En julio de este año, leímos en un medio de prensa que Chile había ganado una medalla de bronce en los Juegos Panamericanos de Toronto, Canadá. Cristóbal Alonso Nuñez (1991), ganador de la condecoración, declaró que la medalla estaba "dedicada al pueblo, para que siga luchando. Para los profesores, los estudiantes, toda la gente que lucha porque Chile sea un país mejor". Al joven luchador lo reconocimos inmediatamente. Era uno de los asistentes más constantes a las Sesiones Ácratas que realizábamos hace unos años atrás, además de ser un cercano lector de los títulos de Editorial Eleuterio. Instancias, al fin y al cabo, que nos permitieron encontrarnos, conversar y entablar una sencilla amistad.

Celebrando la noticia de Cristóbal, nos comunicamos con él para felicitarlo por su triunfo. Así surgió la idea de reunirnos a conversar sobre sus principios y valores como deportista, así como de la relevancia que tiene la práctica deportiva para las comunidades, temas que además se extienden a la antropología, disciplina que estudia hace algunos años. Cristóbal, según nos contó, llegó al deporte a los 12 años, gracias a sus padres que lo

matricularon en una Escuela de Artes Marciales de San Joaquín. Allí tuvo buenas experiencias, comenzó a entrenar todos los días, a hacerse una práctica deportiva del cuerpo, hasta que un amigo le ofreció ir al Colegio San Lorenzo de San Miguel. En ese período, a los 15 años, empezó a realizar prácticas de lucha olímpica y a entrenar constantemente. Entró a la competición nacional como cadete, llegando al paso de un año al equipo nacional. Ese mismo año, fue campeón nacional adulto siendo aún de la categoría juvenil.

Pese a que en algunos momentos estuvo fuera del equipo nacional por conflictos con la federación, nunca ha dejado de practicar, pues también realiza la lucha con sus amigos. Enfocado al deporte, la meta de Cristóbal es conocer los Juegos Olímpicos de Rio en 2016, en tanto sabe que esto le permitirá adquirir una visión más compleja del mundo y, con ello, comprender más profundamente el rol del ejercicio deportivo. Además, es estudiante de antropología, siendo Pierre Clastres uno de los autores que más comentamos cuando nos encontramos.

Una tarde, Cristóbal pasó a vernos a la librería "La Cooperativa", que está muy cerca del Estadio Nacional, recinto donde se ejercita diariamente. Junto a un té, conversamos acerca de su concepción del cuerpo, de la lucha y la violencia, de su visión educativa respecto al deporte y cómo esta se relaciona a las prácticas libertarias.

Cristóbal, llegas al deporte con tus amigos, ganando después un campeonato adulto siendo juvenil. Después de esta experiencia, ¿concibes alguna relación entre el ejercicio del cuerpo, el pensamiento y la fuerza?

Hay una relación bastante particular. El ejercicio del cuerpo es una relación con el cuerpo: comer bien, fumar o no fumar. Es más una relación emotiva que de salud. Cuando tienes que realizar cualquier práctica, sea deportiva, como la mía, o sea para aprender saxofón, tienes que hacerlo todos los días, de lo contrario se pierde. Eso te permite tener una disciplina que no es enclaustrada, como la escuela o la educación militar. No es una disciplina impuesta, es una autodisciplina. Por eso, un punto importante en el ejercicio con el cuerpo (y ahí hay una relación con el pensamiento) es que tu pones tus tiempos para no dejar de hacer el ejercicio corporal. Con ello, te das cuenta quién eres, qué piensas. Es una relación muy especial.

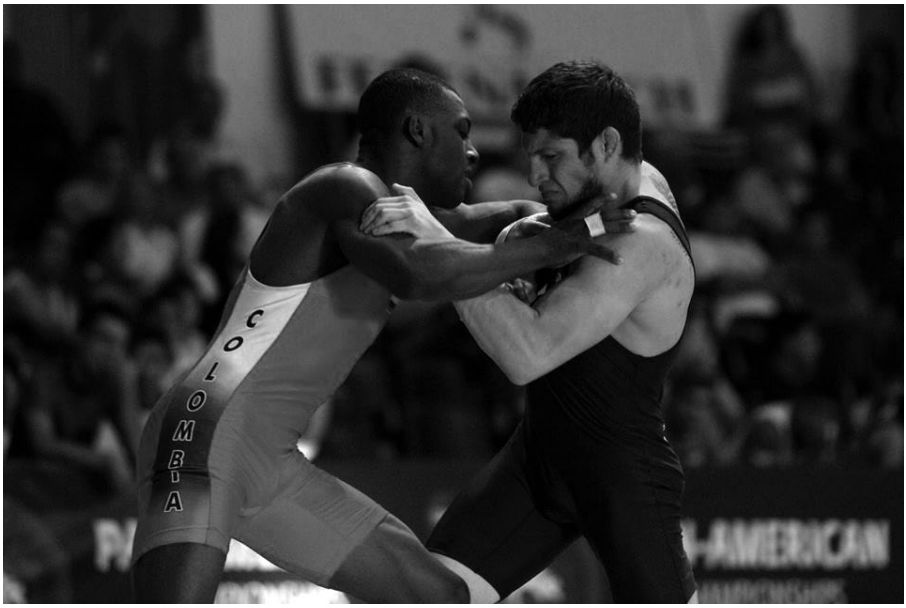
La fuerza es otro tema. Si hablamos de la fuerza física dentro del deporte, ella no estaría ligada al poder. Su dinámica es distinta cuando proviene del poder institucionalizado.

Relacionas el deporte y el pensamiento en torno al hábito y a la autodisciplina.

Claro, un deportista sabe cuánto es lo máximo que puede dar. Un deportista que corre sabe cuántas zancadas puede dar como máximo y corre a ese ritmo. Su estrategia es conocer su ritmo. Esa relación te genera un autoconocimiento que no es sólo físico. Va a ser por tantas experiencias de derrotas, fracasos, victorias, donde te conoces como persona. Eso tiene que ver con una forma de educar. Para mí, de hecho, el deporte es una forma de educar.

En tu vida, ¿qué significa la competencia deportiva?

La competencia deportiva tiene dos puntos. Uno de ellos, es que, en estos momentos, está inserta en una forma netamente nacionalista. Por ejemplo, pese a que en el deporte haya muchas amistades y uno pueda ser amigo del compañero de otro país con el que te tocó competir, lo que importa es la estadística, es decir, ganar al otro, estar primero. Sin embargo, esa forma de competencia no ha sido siempre así. De hecho, la forma en que yo aprendí el deporte concibe que el sentido de la competencia consiste en que ésta me permita llegar al máximo de mi deporte. Llevar su experiencia al máximo. Aprender a ser mejor, aprender más técnicas. Por eso, más importante que la competencia es la práctica diaria y lo que se forma de ella. Por ejemplo, soy amigo de Ismael Borrero, cubano que actualmente es el campeón mundial de mi categoría. Somos amigos. Nos hemos topado dos veces en el colchón, siendo lo más importante de nuestra relación es que si yo voy a Cuba, me



recibe en su casa junto a su familia, al igual que yo lo recibo acá. Es una relación de preocupación. Esto, justamente, te lo da la práctica diaria del deporte, que puede darse con un amigo de otro país o de tu barrio.

¿El deporte nacionalista tendría que ver entonces con ser el mejor ante los demás, en cambio, como práctica diaria de la vida, tiene que ver con ser lo mejor que uno pueda?

Esa es la diferencia. La competencia nacionalista o moderna, busca que haya una imagen, sea hombre o mujer, que sea el mejor y que sea posible levantar. Cada país lo hace a su modo: en Irán o Estados Unidos, cada cultura lo hace a su manera. Para ellos es más importante la medalla que la práctica deportiva. A Chile, de hecho, le importa sacar un atleta. Le va a dar apoyo a un atleta, pero no va a trabajar una sociedad interesada en el deporte.

¿Cómo se relacionan deporte y las luchas sociales?

Eso es un tema, porque el deporte, a nivel sudamericano, no es elitizado: la gente que realiza los deportes, como el boxeo o la lucha, son de los barrios populares, sobre todo en Venezuela o Colombia, que suelen ser lo que tienen más garra.

El deporte en Chile, en cambio, es más cercano a la elite. Al no haber un desarrollo del deporte, éste queda en manos de los privados, dándose una relación de clase, sobre todo el deporte olímpico. En los colegios, en las poblaciones, no hay deporte. Esto no ocurre en todos los países de América Latina. En Cuba, un país que podríamos considerar económicamente más pobre, la persona siempre tiene la oportunidad de hacer deporte en el barrio. Aunque no haya pan, sí hay deporte. En Chile es diferente. No hay deporte para todos, pero sí hay imágenes. Hay un Tomás González, una Isidora Jiménez, que es rubia y lleva la bandera, pese a que sus resultados no sean de todos buenos. Es decir, sacan personajes, pero no los amplían a la sociedad, no crean cultura con el deporte. Y ese es el punto importante. Evidentemente, el Estado no quiere hacer esto, como con la educación. Dependerá de las personas que se dedican al deporte llevarlo al campo popular, reapropiarse de aquellos espacios que nos quitaron. Antes las personas tenían sus conductas cotidianas con el deporte, como ocurría con la rayuela o con el boxeo. De hecho, el boxeo fue un deporte muy popular en todos los barrios, incluso más que el fútbol, hasta los años ‘30 o ‘40. Es cosa de leer a Manuel Rojas para darse cuenta. Recién ahora, después de 20 años, se volvió a tener una medalla panamericana en boxeo, pese a que antes había campeones olímpicos que venían de los sectores populares. En el sindicato de ferrocarriles, por ejemplo, había boxeo. Todo esto se ha perdido.

Sin duda, es necesario recobrar esta relación con el deporte, y sin ayuda del Estado, porque el Estado no te va ayudar, es demasiada burocracia.

Hace algún tiempo nos comentaste la idea de implementar talleres deportivos, proyecto que nos pareció muy llamativo en tanto práctica libertaria. Además de tu práctica deportiva, eres estudiante de antropología, lo que seguro te proporciona otras ideas sobre el deporte. Según esto, ¿qué función cumple el deporte en la creación de la cultura?

El deporte es una forma de generar cultura desde la identidad. El caso que mejor conozco es el cubano. En Camagüey, cuna del boxeo, hay una historia que es posible rastrear en las familias, donde abuelos, padres e hijos han practicado el boxeo. Esto, más allá de reflejarse en una identidad a nivel país (que existe), genera una identidad local, a nivel de comunidad. Ahora, ¿por qué sucede esto? Porque cada individuo se reconoce representado en el grupo del cual procede. En el caso chileno, vemos un país carente de identidad, sin esas raíces que se generan a través del deporte en los barrios y que, sin duda, poseen un rol fundamental en la construcción de la cultura.

Pierre Clastres en su artículo "La arqueología de la violencia", plantea que la ontología de las sociedades primitivas es guerrera. A diferencia de Thomas Hobbes, para quien el hombre es el lobo del hombre que debe ser controlado por el Estado, Clastres, sostiene que la guerra primitiva es una guerra contra el Estado. ¿Qué rol atribuyes a la violencia como factor presente en la mayoría de las sociedades?

El tema de la violencia siempre ha tenido relación con la lucha. Sabemos que la historia de la lucha no es solamente aquella que conocemos como "lucha moderna" u "olímpica". Por ejemplo, Martín Gusinde, en sus estudios etnográficos, pudo ver cómo se practicaba la lucha en el mundo selk'nam, y era la misma lucha que conocemos, con la única salvedad de tener otras reglas. Ahora bien, lo interesante es que para ellos la lucha era un ritual, utilizado especialmente para el rito del pasaje, el Hain. Lo mismo ocurre con la lucha iraní, que se realiza en un contexto de festividad, al igual que los mongoles.

La forma que toma la lucha en las sociedades primitivas no es un ejercicio del poder, sino, al contrario, una desviación del poder, en tanto el origen de éste no es externo, dado que se encuentra esparcido en la sociedad. Esto, en el fondo, es la esencia del problema, en cuanto existe una radical diferencia entre la lucha, o el deporte en general, que surge en una sociedad sin Estado o primitiva, y aquella que nace en un contexto institucional o estatal.

Volviendo a tu experiencia como deportista, ¿cuál es tu visión respecto a las federaciones deportivas, en tanto institucionalidad deportiva y desarrollo del deporte en Chile?

Las federaciones en Chile son entes autónomos, es decir, poseen una personalidad jurídica que les permite armar su cuento y manejarse ellas mismas. No obstante, el tema no está en la federación. La federación, a final de cuentas, todo lo que hará será buscar el modo de recibir fondos estatales. De ahí que el meollo del asunto sea el Estado en sí y la forma en que ve el deporte. Por eso existen las federaciones, en tanto son parte de la burocracia estatal que concibe al deporte en cierto lugar, siendo ellas las responsables de repartir los fondos a determinadas clases o sectores sociales. En cambio, en otros países, el Estado destina los fondos directamente a la población, como es el caso de Cuba, sin intermediarios y evitando que se transforme en una fuente de corrupción.

Sin embargo, el tema es que el deporte no debería depender solamente del Estado. Aquí entramos nosotros. Si bien es cierto que el Estado destina fondos, es más cierto aún que es muy sencillo practicar el deporte gestionándolo nosotros mismos, a través de talleres o prácticas entre amigos, o incluso en las calles.

¿Qué ocurre, en este sentido, con los *sponsors*?

Es un tema complicado. El sponsor te va a ayudar, no para ser mejor deportista, sino dándote dinero para prepararte, pero en cierta forma estás vendiendo tu relación como persona a una ayuda que ahora, en realidad, la genera el Estado, porque el Estado se hace cargo de los sponsors (Coca Cola hizo los juegos Odesur). En este sentido, ya no hay relación deportista-sponsor, sino privado-Estado-deportista, transformando al deportista, finalmente, como uso para lo que quieren.

O sea que es un vértice del triángulo…

Claro, al final la base no es el deporte, sino lo que genera éste.

Y frente a eso, ¿qué pasa desde tu perspectiva respecto al deporte que se realiza en las plazas, calles, barrios, con el fútbol callejero, frente al deporte institucionalizado?

La relación de que los mismos ciudadanos se hagan cargo de la práctica del deporte es la única forma de generar deporte en este país, en una comunidad o en el lugar que sea. Obviamente, si el enfoque es el deporte profesional, vas a necesitar de un *sponsor* o del Estado. En cambio, para que el deporte sea masificado, es la única forma, pues no va a ocurrir de otra manera. Además, desde la óptica de las prácticas libertarias, el deporte, al

igual que la lectura o el arte, pueden reapropiarse de las generaciones culturales, de tal forma que surjan desde las bases y no desde el Estado.

Para ir cerrando algunas temas, cuéntanos: ¿Qué significan para ti, en pocas palabras: la derrota, el fracaso, el triunfo y la victoria?

La derrota es un tema complicado para cualquier deportista, ya que uno practica, tiene sueños y expectativas, y de repente se te va todo un combate, y perdiste, y puede ser que hayas perdido bien, o muy peleado o súper mal. En el momento es fuerte. Si un deportista dice que le da igual, es probable que haya dejado de amar su arte. Lo cierto es que después de la derrota viene el aprendizaje, a través de un autoanálisis. Los campeones, dicen ellos mismos, les hace bien perder.

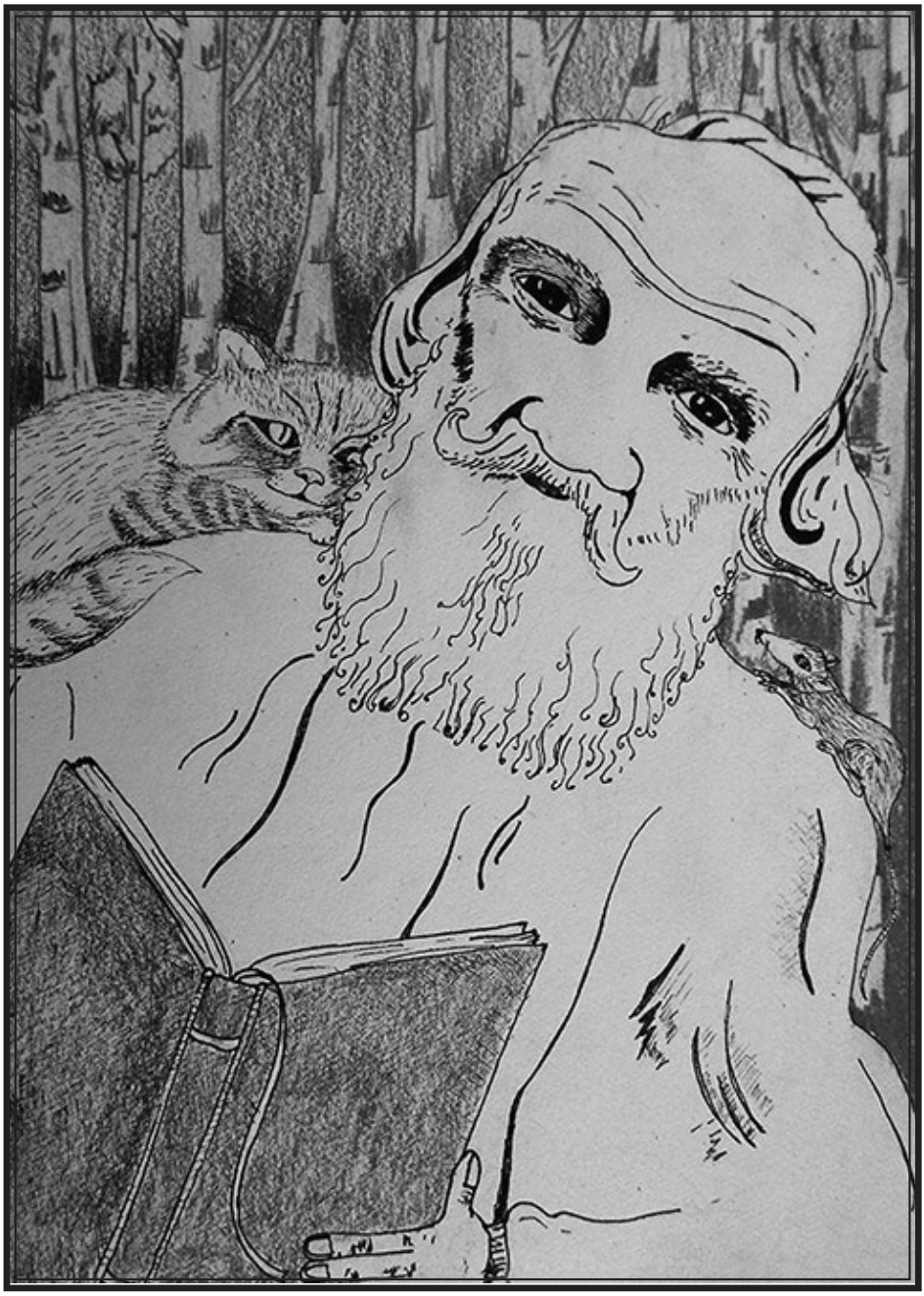
El fracaso, por el contrario, es dejar de luchar. Hay una frase de dos raperos que lo resume muy bien: "Si luchas puedes perder, pero si no luchas, estás perdido". El fracaso no es perder, es dejar el deporte porque te venció. Esta es la gran lucha, el pie fundamental del deporte: la voluntad… ¿Qué es lo que yo quisiera traspasarle a las generaciones populares? Es la voluntad que genera deporte. Hacer gente fuerte que no se rinda.

Respecto al triunfo, es raro hablar, ya que sucede pocas veces en el deporte. De diez veces, he perdido ocho y he ganado dos, pero el triunfo se disfruta muchísimo, y no porque sea una medalla o porque te van a valorar, sino porque reconoces que te superaste, que llegaste más allá.

La victoria, en cambio, es distinta, porque cuándo se vence y cuándo se pierde. Tú puedes ganarle a un rival, pero no sé si venciste, dado que si no pensaste en tus detalles, en tus mismos problemas, no aprendiste nada nuevo y todo lo que hiciste fue ganar sin sacar ningún provecho de ello, el que ganó no fuiste tú, el que venció fue el que perdió, ya que él aprendió y seguirá aprendiendo. Todo está en el aprendizaje. La victoria es el aprendizaje, pese a que quizás la victoria no existe, está en el futuro. El asunto consiste, más bien, en vencer.

Cristóbal, gracias por conversar con nosotros. Antes de cerrar esta sesión, quizás desees manifestar algunas palabras…

Me gustaría señalar lo importante que es el tema de la práctica libertaria en torno al deporte. Creo que es indispensable generar instancias de deporte que no sean desde lo competitivo o desde lo institucional, sino desde la comunidad misma, como ella quiera hacerlo, desde lo que sería una educación integral. Es reapropiarse de algo nuestro para dárselo a las generaciones. Ésta es nuestra crítica. Más que analizar tanto lo que no tenemos desde parte del Estado, hay que pensar cómo podemos generarlo nosotros mismos. Por eso la autogestión es el primer punto. El eje más fuerte que tiene la colectividad para realizar el deporte es la autogestión.



La Segunda Guerra Mundial:
interpretaciones y ensayos de un hombre libre

ANTOLOGÍA DE RUDOLF ROCKER

El actual renacimiento del Movimiento Libertario a través del mundo, es la mejor prueba de que las grandes ideas de libertad y justicia social todavía viven, después de los terribles desastres que en la mayoría de los países han tenido que soportar sus gentes, y a esas ideas las han considerado para muchos intentos de solventar la variedad de nuevos problemas de nuestro tiempo y crear los moldes para un mejor futuro y un más alto nivel de humanismo.

Es el único movimiento que no sólo mantiene la lucha contra los diversos fantasmas de la sociedad presente, sino que también trata de prevenir de los peligros de una dictadura de cualquier forma o tamaño del fútil estado capitalista y totalitarismo político, el cual puede sólo conducir a la peor esclavitud que el género humano ha experimentado jamás.

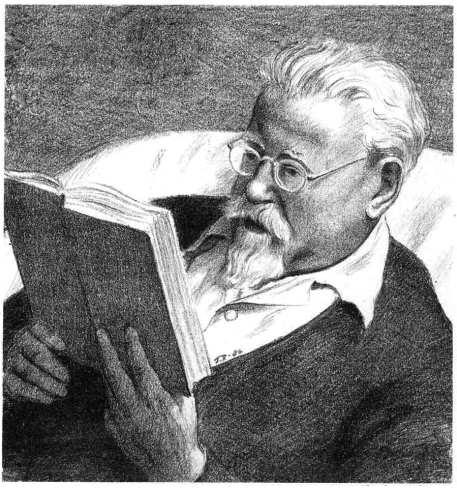
Rudolf Rocker

Crompond, N. Y., Junio de 1947.

Ilustración:
"La mañana de los cuentos"
Mario Riffo

LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

interpretaciones y ensayos de un hombre libre



Presentar en nuestros días la obra de Rudolf Rocker, es un hecho motivante. Primero, por ser un desconocido entre la nueva generación anarquista criolla, y segundo, por constituir una ágil pluma del pensamiento ácrata en el siglo XX.

Amigo de Gustav Landauer y de Ferdinand Domela Nieuwenhuis, Rocker contribuyó con sus ideas y acción a la difusión del anarquismo en Europa y América Latina. Gran demostración de esto es el haber participado en la "Asociación Internacional de Trabajadores", fundada en Berlín, el año 1922. De orientación anarcosindicalista e ideada con el propósito de cuestionar la lucha política de numerosas agrupaciones obreras que, tuteladas por los partidos socialdemócratas, se encuadraron dentro de la labor parlamentaria, obteniendo mejoras parciales, mas no sembrando el camino para "la emancipación de los trabajadores". Así, esta "Asociación" buscaba restituir la política primigenia de la Primera Internacional de Trabajadores (1864-1872), con el propósito de dar un nuevo encauce al movimiento obrero, preparándolo para la cultura espiritual del socialismo.

En el año 1933, arrancando de la Alemania nazi y su "delirio racista", Rocker lleva hacia los Estados Unidos, en forma de manuscrito, el libro *Nacionalismo y Cultura*, "una monumental obra de filosofía social", según Ángel Cappelletti.

Con escasos recursos materiales pudo ser editada gracias a la *Kropotkin Society* de Los Ángeles, California, y a los esfuerzos individuales de sujetos anónimos. Leída por Albert Einstein, Bertrand Russell, Octavio Paz y Carlos Monsiváis, *Nacionalismo y Cultura*, encarnó la madurez del pensamiento de Rudolf Rocker. En este enjundioso trabajo, Rocker abarca una innumerable

cantidad de temáticas, entre las cuales se encuentran la Filosofía, la Historia, la Antropología y la Estética, teniendo como objetivo cuestionar el fervor nacionalista del viejo continente por aquellos días y problematizando, como pocos lo han hecho, las ideas de nación, raza y Estado.

De igual manera, Rocker pone en tela de juicio el determinismo presente en los análisis sociales de la izquierda marxista de aquellos años, ingeniosas lumbreras que mesianizaban a un grupo social en virtud de su labor productiva, creyendo que este "sujeto histórico revolucionario", tenía la llave para recuperar el paraíso perdido.

Y aun cuando en Rocker, al igual que en Camilo Berneri o Simone Weil, latía el deseo de una sociedad más justa, esto no se confundía con el obcecamiento ni la mediocridad intelectual, de la cual es triste comparsa el dogmatismo. De ahí que el anarquista alemán plantease la necesidad de no "cerrarse" ante fenómenos como el nacionalismo y el apoyo popular con que gozaban.

Por estos motivos, según nuestro juicio, los posteriores análisis sociales de académicos como Hans Kohn y Eric Hobsbawm, en relación al nacionalismo en Europa, o los escritos de un Edward Thompson y Luis Alberto Romero sobre la necesidad de no reducir la noción de clase al marco meramente productivo, se vislumbran hace más de 40 años en *Nacionalismo y Cultura*. Desafortunadamente, ni siquiera en el ámbito universitario la obra de Rocker es conocida, sirviendo como ejemplo de que en nuestro país, en ciertas materias, la mediocridad se viste de gala y el resto aplaude su vestido.

En los últimos años de su vida, Rudolf Rocker, se dedicó a escribir ensayos como *Influencias absolutistas en las ideas socialistas*, *El pensamiento liberal en los Estados Unidos*, *La segunda Guerra Mundial*, y una gran cantidad de estudios relativos a la literatura europea, los cuales ya habían sido esbozados en su completo *Artistas y Rebeldes*. Así también, dicta numerosas conferencias en los Estados Unidos.

No obstante aquello, quizás lo más hermoso de todo, es su breve trabajo sobre su eterna compañera y activista anarcosindicalista, de origen Judío, Milly Witcop Rocker. ¿Cuántos hombres amaran a sí a su mujer?

Rudolf Rocker, fallece cerca de Nueva York, el año 1958.

Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas.

EL IMPERATIVO DE LA HORA

Poco a poco, hasta los que creían poder refutar los hechos históricos mediante teorías heredadas, comprenden que la guerra que se extiende a todos los continentes e inunda como un diluvio rojo a la humanidad, no pude ser medida con el cartabón de los pasados conflictos militares.

El hábito de calificar todos los acontecimientos históricos solamente como una consecuencia de determinadas leyes económicas, que en última instancia tienen que llevarnos a una etapa superior de la vida social, es una peligrosa superstición que ha contribuido no poco al desarrollo de la situación presente. Se puede ser adversario irreductible del actual sistema social, pero la afirmación de que esta guerra es hecha simplemente en interés de los grupos capitalistas, implica un desconocimiento completo de todas las realidades. Incluso admitiendo que ciertas capas del mundo capitalista obtienen beneficios de la gran matanza de los pueblos, no se puede negar que la catástrofe actual se convierte en una sangrienta fatalidad para el propio capitalismo, de tal modo que sus representantes no pueden tener ningún interés en ella.

Un terremoto social de semejante magnitud es peligroso para todo un sistema social. Por ello esta catástrofe no es un asunto de determinadas clases, sino un problema para la sociedad en general.

Es un débil consuelo sostener que los trabajadores pudieron impedir la guerra si hubiesen percibido mejor sus "intereses de clase". Nadie niega que tenían oportunidad de hacerlo, pero el hecho que, a pesar de todo, no lo hiciesen, es la gran tragedia de nuestro tiempo. Sabemos hoy que grandes masas del proletariado francés han contribuido a la descomposición de la resistencia contra las hordas hitlerianas.

Habría sido un mérito, tal vez, si los trabajadores alemanes hubiesen hecho lo mismo. Pero como no lo hicieron, la descomposición interna del país sólo podía llevar al proletariado francés a echarse encima, con la invasión alemana, un yugo mucho más pesado y sangriento. El mismo proceso se repitió en cada país de Europa. Justamente porque los obreros no han percibido sus llamados "intereses de clase" y menospreciaron el peligro que les amenazaba, que se convirtieron, y con ellos la sociedad entera, en las víctimas de las más espantosa tiranía de la historia.

La guerra actual no es sólo un problema económico. Es en primera línea una problema de poder entre dos tendencias diversas del desarrollo social,

una de las cuales significa una recaída en el absolutismo y, en consecuencia, tiene que llevar a la esclavización general de la humanidad, mientras que la otra entraña la elevación paulatina a una cultura social superior y representa, por decirlo así, la herencia que nos han dejado las revoluciones del pasado. La supresión del absolutismo de los príncipes y del orden económico feudal por las revoluciones de la democracia y del liberalismo creó las condiciones previas para que pudieran desarrollarse el movimiento obrero moderno y el socialismo. Sin la conquista de determinados derechos y libertades políticos no se habría podido pensar siquiera en los movimientos sociales del presente. Por ellos fue allanado el camino para las nuevas aspiraciones sociales.

Pero los derechos de que disfrutamos hoy en los llamados países democráticos, no han llegado a los pueblos como regalo de los gobiernos; fueron el resultado de duras y sangrientas luchas y tuvieron que ser obtenidos, a menudo, al precio de los mayores sacrificios. Por defectuosos que sean, no hay que olvidar nunca que representan conquistas revolucionarias que no deben ser abandonadas, si es que no queremos sacrificar infamemente las reivindicaciones sociales de nuestro tiempo. Quien no conceda importancia alguna a esos derechos y quien haga suya la máxima de Lenin de que la "libertad es un prejuicio pequeño-burgués", está definitivamente perdido para la causa de la liberación social. No se sirve a esa liberación abandonando sin lucha los derechos conquistados, sino en tanto que se está dispuesto a ampliar y a acentuar esos derechos más fuertemente. Lo que nosotros queremos no es reducir nuestros derechos y libertades, sino acrecentar aquéllos y procurar para éstas una continua ampliación. El que piense de otro modo, está maduro para las concepciones dictatoriales y para el Estado totalitario y fomenta consciente o inconscientemente el desarrollo de la reacción social.

Pero si es verdad que la democracia y el liberalismo tuvieron que preparar el camino al moderno movimiento obrero y a las aspiraciones sociales de presente, también es indudable que la supresión de esas conquistas democráticas y liberales tenía que conducir forzosamente a una supresión del movimiento obrero y de todas las aspiraciones libertarias. Que no hacemos aquí una afirmación en el vacío, nos lo atestigua elocuentemente la historia contemporánea. El Estado totalitario se convirtió en un lecho de Procusto de la libertad. Por no haberlo advertido desde el comienzo, tenemos que pagar ahora con sangre. La espantosa tiranía en todos los países alcanzados por el aliento pestífero de la dictadura totalitaria, habla un lenguaje que no se puede interpretar mal.

El aniquilamiento completo del movimiento obrero independiente y de toda aspiración libertaria en los países conquistados, el asesinato cobarde y

despiadado de los llamados rehenes, el ajusticiamiento cotidiano de obreros y de campesinos antifascistas en Noruega, Holanda, Bélgica, Francia, Checoslovaquia, Rumania, Serbia, Hungría, etc.; el azuzamiento medioeval contra los judíos; la terrible condición de millones de seres humanos en Europa, declarados literalmente caza libre; los horrores de los campos de concentración; la opresión bárbara de todas las conquistas culturales, convierten la existencia del Estado totalitario y la victoria eventual de Hitler en una catástrofe para la civilización.

Afirmar que puede sernos indiferente el triunfo de uno u otro de los beligerantes en esta contienda horrible, equivale a cubrir las espaldas de los cobardes asesinos y preparar el mundo para las bendiciones del "nuevo orden" hitleriano. La lucha contra la esclavitud totalitaria y contra sus consecuencias bestiales es el primer deber del presente, la condición previa de un nuevo desarrollo social con espíritu de libertad y de justicia. Al considerar como primer imperativo de la hora la lucha contra la dictadura y el canibalismo del Estado totalitario, no creemos ni por un momento que la sociedad burguesa es el mejor de los mundos; sólo creemos en la posibilidad de un desarrollo social superior bajo condiciones mejores y más humanas. Cuando el mundo haya sido liberado de la peste de la militarización de la vida social y de todas las raíces del Estado totalitario, se abrirán nuevas posibilidades de desenvolvimiento para una obra constructiva. La libertad no conoce metas finales, pero es el único medio que puede abrirnos las puertas de un nuevo porvenir.

Si las capas laboriosas de la sociedad no fueron capaces de oponer un dique al diluvio rojo de la guerra, al menos la terrible lección de la historia reciente habría de servirles de aliciente para poner fin de una vez por todas a tales catástrofes. El Estado de esclavos de una supuesta "raza de amos" no puede ser el objetivo de la humanidad, sino una federación de pueblos libres, como la que han previsto Saint Simon, Proudhon y Bakunin. Es la única base que permitirá el desarrollo de una nueva vida y dará a nuestra existencia valor y contenido.

SOCIEDAD Y CLASE

El periodo iniciado después de la pasada guerra mundial, y que hoy ha conducido a una nueva catástrofe de incalculable alcance, no solamente ha echado por la borda una cantidad de instituciones políticas y sociales, sino que ha dado también una nueva dirección al pensamiento y lleva hoy a la conciencia de muchos lo que algunos habían reconocido hace tiempo. No sólo se ha producido una modificación en el pensamiento de las capas

burguesas de la sociedad; el mismo cambio se advierte también en el campo del socialismo. La gran mayoría de los socialistas que han creído con Marx en la misión histórica del proletariado y sostuvieron con el marxismo que "de todas las clases que se encuentran hoy frente a la burguesía, sólo el proletariado es una clase realmente revolucionaria", se encuentran ahora ante fenómenos que no se pueden explicar con argumentos puramente económicos. Era muy cómodo ver en el proletariado al heredero de la sociedad burguesa y creer que eso obedecía a férreas leyes históricas, tan inflexibles como las leyes que rigen el universo.

Este es el defecto inevitable de todos los conceptos colectivos y de las generalizaciones arbitrarias. Pero el pensamiento y acción del hombre no son sólo un resultado de su incorporación a una clase. Está sometido a todas las influencias sociales imaginables y, sin duda, también depende, en parte, de ciertas disposiciones innatas que encuentran la expresión más variada bajo la acción del ambiente social circundante. Seis hijos engendrados por el mismo padre proletario, dado a luz por la misma madre proletaria y crecidos en el mismo ambiente proletario, siguen, en el desarrollo de su vida ulterior, los caminos más divergentes y son atraídos por toda suerte de aspiraciones sociales, o son reacios a todo sentimiento social. Uno llega al campo hitleriano, el otro se vuelve comunista, socialista, reaccionario, revolucionario, librepensador o sectario religioso. ¿Por qué ocurre eso? No lo sabemos, y tampoco los mejores ensayos de explicación son capaces de descubrirnos absolutamente el desenvolvimiento del individuo.

Si el pensamiento de la evolución tiene un sentido, sólo puede consistir en el hecho que todo fenómeno lleva en sí las leyes de su formación gradual, leyes que se ajustan a las condiciones externas del ambiente social y natural. Ya el hecho singular de que la fe en la "misión histórica del proletariado", la idea misma del socialismo, no han nacido del cerebro de los llamados proletarios, sino que han sido inventadas por los descendientes de otras clases sociales y fueron presentadas a las clases trabajadoras como un condimento listo para el consumo, debería sonar algo críticamente.

Casi ninguno de los grandes precursores y animadores del pensamiento socialista ha surgido del campo del proletariado. Con excepción de J. P. Proudhon, W. Weitling, E. Dietzgen, H. George y algún par de ellos más, los representantes espirituales del socialismo de todos los matices han surgido de otras capas sociales. Ch. Fourier, H. Saint-Simón, A. Bazard, B. Enfantin, V. Considérant, Th. Dezamy, E. Cabet, C. Pecqueur, L. Blanc, E. Buret, Ph. Buchez, P. Leroux, Flora Tristán, A. Blanqui, J. de Collins, W. Godwin, R. Owen, W. M. Thompson, J. Gray, M. Hess, K. Grün, K. Marx, F. Engels, F. Lasalle, K. Rodbertus, E. Dühring, M. Bakunin, A. Herzen, N.

Chernichevsky, P. Lavroff, Pi y Margall, F. Garrido, C. Pisacane, E. Reclús, P. Kropotkin, A. R. Wallace, M. Fluerschein, W. Morris, N. Hyndman, F. Domela Nieuwenhius, K. Kautsky, F. Tárrida del Mármol, F. Mehring, Th. Hertka, G. Landauer, J. Jaurés, Rosa Luxemburg, H. Cunow, G. Plekhanof, N. Lenin, y centenares más, no eran miembros de la clase obrera.

No fueron las leyes de la "física económica" las que llevaron a esos hombres y mujeres al campo del socialismo, sino principalmente motivos éticos, aun cuando quizás en algunos también hayan intervenido otros factores. Su sentimiento de justicia se rebeló contra las condiciones sociales de su tiempo y dio a su pensamiento una orientación determinada.

Y, por otra parte, vemos que hombres como Noske, Hitler, Stalin y Mussolini, que han surgido de las más bajas capas sociales, se han elevado a la categoría de los peores enemigos de un movimiento obrero independiente y se convirtieron en vehículos conscientes de una reacción social cuya significación para el próximo futuro de la historia humana no se puede calcular todavía.

Si se pudiera probar que la pertenencia a un clase determinada influye tan fuertemente en el pensamiento y en el sentimiento del hombre que le distingue, por toda su esencia, de los miembros de las otras clases sociales y le lleva por una dirección completamente determinada, entonces se podría hablar, quizás, de "necesidades" y de "misiones históricas". Pero como no es así, por esa senda no se llega más que a peligrosos sofismas que transforman el pensamiento viviente en un dogma muerto, incapaz de otro desarrollo. Lo que hoy se suele calificar como "contenido social" de una clase, como "psicología" de una raza "espíritu" de una nación, es siempre el resultado de un trabajo mental individual que se atribuye luego, arbitrariamente, como supuesta "ley de su vida", a la clase, a la raza o a la nación. En el mejor de los casos, no pasa de una ingeniosa especulación. Pero en la mayoría de las veces obra como una fatalidad, pues no estimula nuestro pensamiento, sino que lo condena a una infecunda parálisis.

La clase es sólo un concepto sociológico que tiene para nosotros la misma significación que la división de la naturaleza orgánica, por el hombre de ciencia, en diversas especies. Es un fragmento de la sociedad, como la especie es un fragmento de la naturaleza. Atribuirle una "misión histórica" es incurrir en un juego especulativo de nuestro pensamiento y no tiene mayor valor que si un naturalista quisiera hablar de la misión de los cocodrilos, de los monos o de los perros. No es la clase, sino la sociedad en que vivimos, y de la cual la clase no es más que una parte, la que influye continuamente hasta en lo más profundo de nuestra existencia espiritual. Toda nuestra cultura, el arte, la ciencia, la filosofía, la religión, etc., es un fenómeno social,

no es un fenómeno de clase, y se impone a cada uno de nosotros, cualquiera que sea la capa social a que pertenezcamos.

¿No nos ha dado Alemania es este aspecto un ejemplo clásico? Hay todavía a estas horas bobos que no quieren ver en el movimiento hitleriano más que una rebelión de la pequeña burguesía, afirmación absurda privada de todo fundamento. En la institución del Tercer Reich han contribuido los hombres de todas las clases sociales y no en último término las grandes masas del proletariado alemán. En 1924 recibió Hitler en las elecciones 1.900.000 votos; diez años más tarde, en 1934, esa cifra alcanzó a 13.732.000.El ejército pardo de Hitler no se componía solamente de pequeños burgueses y de intelectuales, sino, principalmente, de obreros alemanes que, a pesar de su origen proletario, fueron tan subyugados por las ideas del fascismo como las otras capas sociales.

Si se quiere combatir eficazmente la barbarie general que amenaza nuestra cultura, hay que renunciar a más de un dogma muerto y arrojar al montón de desperdicios más de una "verdad absoluta".

JOSEF GOEBBELS

Cuando Dante bajó a lo profundo de los infiernos y llegó con el alma desgarrada al último y más hondo abismo, la "ciudad de las esperanzas perdidas", vio repentinamente ante sus ojos la figura terrible de Satán, rey de los ángeles caídos. Si hubiese un infierno en que sólo se encontrara suciedad, mentira, villanía, hediondez y lodo, y un Dante fuese condenado a bajar a él, tropezaría en el último abismo con la máscara repulsiva del doctor Goebbels.

Jamás hubo un sistema político en la historia con engendros morales de la catadura de los representantes del Tercer Reich. Hitler, el maniático infernal; Goering, a quien el gobierno sueco tuvo que internar en un manicomio para proteger a sus ciudadanos contra su furor; Ley, el borracho consuetudinario, matón embustero; Streicher, el sadista nato, que encuentra en sus excrecencias literarias un desahogo para su vida morbosa. Todos están señalados por el destino y obedecen a los oscuros instintos con que la naturaleza les ha dotado desde la cuna. En una sociedad formal se les encerraría como enfermos en algún establecimiento sanitario adecuado. El hecho de que sean ellos los que se hallan a la cabeza de un sistema llamado a determinar el destino del mundo, es la gran tragedia de nuestro tiempo.

Pero incluso en ese círculo es Josef Goebbels una excepción, pues es el único entre todos que no cree una sola de sus palabras; un embustero pro-

fesional para quien cada pensamiento es una villanía. No se le puede definir como una "alma vendida", pues sería alta traición contra la humanidad atribuir a ese monstruo un alma. Incluso para la mayoría de sus propios compañeros este raro representante de la "raza aria" es odioso; ni el mismo diablo podría establecer de qué mala mezcla ha surgido. Pero es imprescindible para el sistema nazi y está al corriente de los secretos cuyo esclarecimiento podría ser fatal para muchos.

Difícilmente habría podido encontrar el Tercer Reich un mejor ministro de propaganda. Es el organizador de la infamia, el creador de las más monstruosas mentiras, el hombre que, como él mismo dijo, sabe "derramar la brutalidad de las masas en la forma conveniente". Su misión consiste en envenenar sistemáticamente al pueblo alemán y en inventar cada día nuevos métodos para sofocar la conciencia en el lodo. No sólo en Alemania. De la fábrica de propaganda de este individuo sale a diario una literatura de la peor especie en todos los idiomas para provocar envenenamiento moral del mundo, y como tiene millones a su disposición, apenas puede calcularse el mal que causa.

Fue Goebbels el que imaginó el plan de imponer a los judíos el distintivo de la "estrella judaica" amarilla, para entregarles de ese modo, a cada paso, el menosprecio público. Fue el inventor de la espantosa idea de concentrar los judíos de Alemania y de Austria en el gran ghetto de Polonia, para exponerlos al aniquilamiento colectivo fríamente calculado. Los innumerables suicidios que ocurren hoy entre los judíos alemanes demuestran que aquellas víctimas de un granuja sin conciencia prefieren la muerte rápida al lento exterminio en Polonia. Incluso en Alemania se levantan voces contra el crimen que se ha cometido con hombres, mujeres y niños indefensos. Sacerdotes protestantes y católicos piden en sus iglesias la gracia divina para las víctimas inocentes.

Esta fue probablemente la causa por la cual Goebbels lanzó hace semanas un llamado al pueblo alemán en donde se calificaba de delito la compasión hacia los "conspiradores judíos". "Todo enemigo puede entrar en razón cuando está vencido –dice el señor Goebbels–, pero no el judío, que solamente cesa de ser peligroso cuando ha sido eliminado de entre los vivos". La falsa compasión hacia él es un crimen contra el propio pueblo, pues el judío es embustero nato, para quien es desconocido el sentido de la verdad. El señor Goebbels, representante de la verdad contra la mendacidad de los judíos, es un espectáculo de los más singulares. ¡Él, que no ha pronunciado en su vida una palabra verídica, que debe toda su existencia a la mentira, de la que ha nacido!

El señor Goebbels no siempre ha odiado a los judíos. Fue a la escuela del famoso historiador de la literatura judaica Gundolf y conquistó después

un puesto de redactor en el *Berliner Tageblatt*, democrático, publicado por judíos. Con conmovedora imparcialidad ofreció sin éxito a editores cristianos y judíos los frutos de sus ocios literarios. Más tarde explicó que los judíos tenían la culpa de ese desconocimiento de su genio.

El señor Goebbels no pertenece a los fundadores del partido nazi. Fue descubierto ulteriormente por George Strasser y perteneció pronto a los dirigentes de la oposición nazi del Norte contra Hitler; pero como buen negociante ario, descubrió enseguida que el porvenir pertenecía a Hitler, y traicionó, villana y miserablemente, como siempre, a sus antiguos amigos. Durante la primera elección de Hindenburg, contó en cien reuniones que en el periodo de ocupación del Ruhr había sido martirizado durante dos semanas en una prisión belga. Toda la historia de su martirio era una mentira desvergonzada. El jefe nazi Mossakowsky, en catorce ediciones distintas de su periódico *Der Nationale Sozialist*, le llamó "embustero refinado" y le exigió que lo acusara por injurias públicas. Pero eso no causó la menor impresión en el representante tenas del sentimiento ario del honor, pues pertenece a aquellos a quienes se puede escupir tranquilamente en la cara. Se limpiará y dirá: "Creo que llueve".

Como poderoso ministro de propaganda de Alemania, se casó Goebbels con la mujer divorciada del gran industrial doctor Quandt, adepto él mismo de los nazis. En esa circunstancia se estableció que la madre de la mujer de Goebbels se había casado en segundas nupcias con un judío llamado Friedländer. Pero el señor Goebbels supo defenderse. Hizo encerrar simplemente al antiguo esposo de la mujer, doctor Quandt, que dio a conocer la historia, por supuesto delito de corrupción, para convencer al mundo de que ni siquiera las consideraciones de familia podían influir en el sentido justiciero del noble Goebbels. El doctor Quandt tuvo que conseguir su liberación por cuatro millones de marcos, de los cuales un millón pasó a la mujer de Goebbels, es decir, al bolsillo del ministro alemán de propaganda. Hasta un judío podría envidiar a Goebbels su habilidad por los negocios.

No, el señor Goebbels no ha odiado siempre a los judíos; ni siquiera los odiaría hoy si no ganase con el odio buenos dineros.

El hecho de que Alemania haya llegado a Hitler es una vergüenza, pero el que también tuviese que aceptar a un sujeto como Goebbels es un pecado que no se puede perdonar nunca.

HITLER, O LA MENTIRA COMO SISTEMA POLÍTICO

Helmuth von Gerlach, sincero demócrata alemán, llamó al periodo de la pasada guerra mundial la "gran época de la mentira". Tenía razón. Pero finalmente toda guerra es un periodo de mistificaciones. Aunque no sea más que por el hecho que el adversario sólo en raros casos valoriza justamente al enemigo. Para hacer la guerra se requiere el odio, y el odio no fue nunca amigo de la verdad. El odio es ciego. Con frecuencia cree expresar una verdad, pero sólo se trata de una mentira. Se puede mentir sin ser un mentiroso. En el hombre que odia se oscurecen los conceptos, no puede distinguir lo justo de lo injusto y por ello suele convertirse en mentiroso ante sí mismo y ante los demás.

Pero la actual guerra mundial no es "el periodo de la gran mentira", sino "la época de los grandes embusteros", de los embusteros que mienten con plena conciencia y han hecho de la mentira una religión. Hitler es el organizador de la mentira, el hombre que miente por principio, porque la verdad es su peor enemigo. En su libro *Mein Kampf* ha expuesto todo un sistema de la mentira y ha recomendado a sus adeptos emplear siempre mentiras grandes, porque las pequeñas se gastan rápidamente y pierden su eficacia. Pero la gran mentira triunfa por su monstruosidad; desconcierta a los hombres de tal modo que acaban por no pedir pruebas y quedan como aplastados simplemente por la magnitud de la mentira. Su puede negar a Hitler toda cualidad superior, pero sería injusto disputarle la gloria de haber sido el mayor mentiroso de todos los tiempos. Cada palabra pronunciada por él surgió del pantano de la mentira; cada promesa que ha hecho, fue una mentira consciente y planeada de antemano; cada apretón de manos cambiado con sus aliados estaba impregnado del aliento pestífero de la mentira. Fue el hombre que escribió en su libro:

"No se olvide jamás que los gobernantes de la Rusia actual son delincuentes comunes manchados de sangre, que son como una escoria de la humanidad, los cuales, favorecidos por las condiciones de una hora trágica, se adueñaron de un gran Estado, estrangularon con salvaje sed de sangre a millones de intelectuales dirigentes y ejercen, desde hará pronto diez años, el régimen tiránico más cruel de todos los tiempos. No se olvide tampoco que esos mandatarios pertenecen a un pueblo que asocia en una rara mezcolanza la crueldad bestial con un arte incomprensible de la mentira, y que se siente hoy más que nunca llamado a imponer su opresión sangrienta al mundo entero. No se olvide que el judío internacional, que domina hoy

absolutamente en Rusia, ve en Alemania, no un aliado, sino un Estado consagrado al mismo destino.

"*Pero no se pacta con un socio cuyo único interés consiste en el exterminio del otro*. No se pacta con sujetos para quienes ningún pacto sería sagrado, pues no viven en este mundo como representantes del honor y de la veracidad, sino como representantes de la mentira, el engaño, el robo, el saqueo, el asalto".

Y el mismo hombre que ha escrito estas líneas, pactó con los "mentirosos, delincuentes, ladrones, asaltantes, judíos" que habían leído sus palabras, un convenio contras las "potencias imperialistas" del Occidente, que querían "apoderarse del dominio mundial bajo la dirección de los judíos". Y gritó a los "piratas ingleses":

"Las relaciones de Alemania con Rusia están firmes y cimentadas sobre una línea que determinan claramente los intereses rusoalemanes. Todas las esperanzas de Inglaterra sobre uana tensión entre Alemania y Rusia son simplemente infantiles. He resuelto con Stalin para siempre los límites de las esferas de intereses de nuestros países".

El pacto con los "representantes de la mentira, del engaño, del robo, del saqueo y del banditismo" era un pacto sagrado, ante el cual había de sucumbir "la dominación mundial del judaísmo".

Un años más tarde penetraron los ejércitos de Hitler en Rusia y comenzaron la guerra sagrada contra "los sujetos para quienes ningún tratado sería sagrado", como dijo Hitler, el único que sabía apreciar la santidad de los convenios. "El hombre vuelve siempre a su primer amor", dice un proverbio francés. Hitler vuelve a la "cruzada contra el bolchevismo". Desde Berlín resuena por el mundo entero: "Luchamos por la civilización cristiana del occidente contra el ateísmo de la Rusia soviética".

El fanatismo es uno de los peores fenómenos de la vida espiritual del hombre; pero mientras es movido por una convicción sincera, es sumamente comprensible, como lo es una enfermedad contra la que se puede aplicar determinados remedios. Pero los héroes del llamado Tercer Reich no son siquiera fanáticos sinceros, sino fríos representantes del principio del poder, para quienes todo medio es bueno si les ayuda a alcanzar sus finalidades. En los libros y en los artículos de los llamados teóricos racistas fueron calificados los japoneses como "monos amarillos del Asia"; pero cuando esos "monos amarillos" fueron importantes para la política de Hitler, descubrieron los "sabios racistas" que los japoneses proceden de un pueblo ario y por consiguiente están llamados a tomar en sus manos, en el nuevo orden de cosas, la dirección de Asia. No hablamos de las grandes masas de hombres extraviados, atraídos por semejante movimiento o

llevados a él por la fuerza. Pero jamás hubo en la historia un movimiento cuyos portavoces espirituales vivieran tan plenamente en la mentira como los representantes del Tercer Reich.

Hitler no ha pronunciado en su vida una verdad, ni siquiera en sueños. Comenzó su dominio con la mentira del incendio del Reichtag; ensalzó la filosofía de la mentira como medio político contra sus supuestos enemigos. Fue mistificador contra Röhm y contra todos los que le habían ayudado a subir al poder. Tiene todo un ejército de mistificadores profesionales como Goebbels, Rosenberg, Ley, Himmler, Streicher, Esser, Kube y centenares más soltados por el mundo; pero de todos los embusteros fue él siempre el más perfecto. Toda su política hacia dentro y hacia fuera fue una mentira única. Ha mentido siempre del modo más repulsivo cuando llegó a él el "espíritu de la verdad". Todo aquél a quien hizo una promesa fue señalado por el destino. Todo el Tercer Reich es un reino de la mentira y de los mentirosos. El capricho inmortal de Goya: "Murió la verdad", parece dibujado para él. El Tercer Reich de Hitler ha nacido de una mentira. Su último suspiro será una mentira, y será ahogado por ella.

Bibliografía

Rocker, Rudolf. *La Segunda Guerra Mundial: interpretaciones y ensayos de un hombre libre*. Traducción de Diego Abad de Santillán. Buenos Aires, Ed. Americalee: 1943.

- "El imperativo de la hora". Pág. 17-20.
- "Sociedad y clase". Pág. 21-24.
- "Josef Goebbels". Pág. 175-178.
- "Hitler o la mentira como sistema político". Pág. 179-182.

ANARQUÍA HABLADA

La afirmación del método de cooperación libre es genuinamente anarquista y enseñará, a los que a nosotros vengan, que no decretamos dogmas ni sistemas para el porvenir y que la anarquía no es una apariencia de la libertad, sino la libertad en acción.

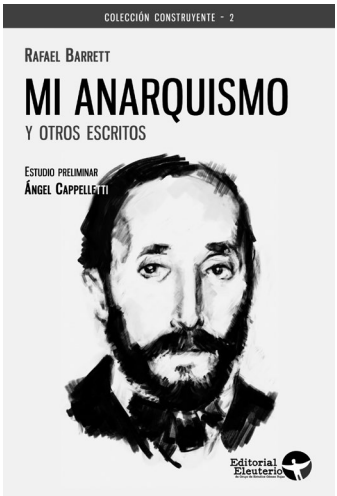
Ricardo Mella

Ilustración:
"A la huelga compañer@s"
Mario Riffo

NOVEDADES
en la estantería acrata

Mi anarquismo y otros escritos.
Rafael Barrett.

- Por Josep Verdura



Editorial Eleuterio. Santiago de Chile, 2015. 126 páginas.

La edición de *Mi anarquismo y otros escritos* (Editorial Eleuterio, 2015) reúne una selección de artículos publicados en la prensa de Mar del Plata durante la primera década del siglo XX, especialmente en Asunción, Paraguay, lugar donde Rafael Barrett residió los años más agitados de su vida, y a los que dedicó con enérgica lucidez a describir y problematizar la denigrante realidad social de aquellas regiones de América Latina, revelada ante sus ojos en las tristes condiciones en que vivían los mensúes de las tierras guaraníes.

Al servicio de esta "realidad que delira", invistió a sus escritos con una profunda sensibilidad poética y filosófica, que resulta extraña en quienes ejercen su labor al candor del trabajo periodístico, tal como comenta el filósofo argentino Ángel Cappelletti, quien escribe un preciso estudio sobre su pensamiento que se ha incluido en esta edición a modo de prólogo. Allí es calificado como un pensador vitalista, promotor permanente del altruismo, de la entrega incondicional al resto de la sociedad como motor fundamental para su organización. Barrett mismo escribe en un artículo incluido en esta selección titulado *La obra que salva*: "Nacemos con inmensos tesoros ocultos, y la verdadera desdicha es la de hundirnos en la sombra sin haberlos puesto en circulación, así como la dicha verdadera consiste en la plenitud del organismo entregado por entero a lo que no es él. La solución egoísta es la peor, porque es insignificante".

Al final de la edición se encuentran un grupo de reflexiones aforísticas que contienen algunas de las intensas luces que iluminaron sus ideas. Defendiendo un agudo sentido de la justicia afirma en una de ellas la inadmisibilidad inherente de la violencia: "la aparición de la fuerza inclina a la desconfianza. Si deseas convencerme, suelta el palo, y si alzas el palo, sobran los discursos. Con las armas no se afirma la realidad: se la viola".

Pensador libre, portador de una pluma brillante, su obra no obstante se encuentra olvidada, a pesar de haber influenciado, como indica Augusto Roa Bastos, al mismo desarrollo de la

literatura y del pensamiento libertario latinoamericano, o haber sido descrito por Jorge Luis Borges como un "espíritu libre y audaz". En el artículo que da título a la colección, se deja apreciar la tenacidad con que atacó a las tenebrosas convenciones que aletargan y reducen a nuestras sociedades, profiriendo: "Los ignorantes se figuran que anarquía es desorden y que sin gobierno la sociedad se convertiría siempre en el caos. No conciben otro orden que el orden exteriormente impuesto por el terror de las armas".

Mi anarquismo y otros escritos es una antología cuya lectura interpela a todos los espíritus inquietos, habidos de dudas antes que fórmulas y respuestas. Pese a reunir escritos redactados hace más de un siglo, su actualidad es clara y necesaria. Rafael Barrett, en efecto, fue un autor adelantado a su época, crítico de las costumbres sociales que se comenzaban a adoptar a comienzos de siglo y cuyas consecuencias hoy son evidentes.

Si bien este título es una pequeña entrada a la audaz y fecunda obra de Barrett, es, ciertamente, un lucero que aviva las mentes de quienes proyectan una nueva vida para nuestros continentes.

Anarquía. Orden sin autoridad.
Rodrigo Quesada M.

- Por Rogelio Cedeño Castro

EUNA / Editorial Eleuerio. Sán José de Costa Rica / Santiago de Chile, 2014. 450 páginas.

Pienso que para Rodrigo Quesada Monge, historiador, apasionado ensayista y escritor costarricense con una abundante producción a lo largo de varias décadas, esta obra constituye uno de sus trabajos capitales; no solo por la intensidad del tiempo invertido en innumerables horas de lectura y reflexión cuidadosa, sino también por el compromiso afectivo y militante que lo fue llevando a su elaboración. Lo anterior como resultado de las propias experiencias personales del autor, al provenir de una familia de tradición socialista comunista; sus lecturas y la necesidad que sintió de separarse de la rigidez estalinista que predominaba en el marxismo local durante los años de su juventud, tal como se lo comentó a sus amigos de la Editorial Eleuterio de Santiago de Chile, durante una entrevista realizada el año anterior. Sin embargo, resulta esencial destacar, desde la partida, que con esta obra Quesada busca deslindar las falsas acusaciones o asociaciones interesadas entre anarquismo y terrorismo, una falacia por generalización en la que incurrieron las clases dominantes y su legión de cortesanos e ideólogos (a partir de lo ocurrido entre la década

de 1890 y los primeros años del siglo XX, un período en el que algunos anarquistas acudieron a la acción directa, incluso bomba en mano, como sucedió cuando un anarquista ajustició al tirano español Antonio Cánovas del Castillo, verdugo del pueblo cubano que luchaba por su independencia bajo el liderato de hombres como José Martí y Antonio Maceo). El anarquismo, en realidad es enemigo declarado de la guerra y de toda violencia injustificada, como las que se han ejercido desde las llamadas democracias burguesas o proletarias, según sea el caso de que se trate.

Para presentar el tema del anarquismo desde una perspectiva general, o desde las múltiples dimensiones de su influencia o convergencia (en relación con algunos de los componentes más importantes de la vida social, política, cultural contemporánea, con serias implicaciones en la cotidianidad y otras aristas estrechamente vinculadas a la determinación de la vida misma de las gentes), se requiere una gran dosis de paciencia y empatía, pero, sobre todo, persistencia y coherencia de pensamiento y acción frente la mirada de reojo que nos lanza, de manera tácita, un público lector. Este resulta ser, por lo general, desaprensivo, poco informado y en esencia enormemente prejuiciado, hasta el punto de que llega a ser sordo cuando se le ofrecen otras posibilidades de reflexionar acerca de este capítulo un tanto olvidado de la historia reciente de la humanidad. Dado lo anterior, nos parece oportuno reiterar que esta tarea se constituye, entre las arenas movedizas de este cambio de siglo, en una labor de suyo difícil, para no decir que imposible de toda imposibilidad. Sacar el tema de los lugares comunes, de la simpleza y de la manifiesta vulgaridad con que se le aborda, en las pocas oportunidades en que esto ocurre, se conforma una dificultad todavía mayor a ser superada, todo un desafío para quien lo intente. Nada menos y nada más que la ejecución de esta faena erizada de complejidades, al parecer muchas veces insalvables, es la meta que se ha propuesto alcanzar, en esta ocasión, el autor de semejante empresa, Rodrigo Quesada Monge, a través de lo que nos expresa en las más de cuatrocientas páginas que conforman este libro apasionante. Hoy se nos deja comentarlo y también, de alguna manera, glosarlo, intentando extraer algunos elementos que nos permitan, al menos en cierta medida, evidenciar la enorme riqueza y diversidad de ángulos, perspectivas, acercamientos y evocaciones presentes en la elaboración de este trabajo. Se trata de una de sus obras más importantes, en la que se pone en evidencia, una vez más, el fuerte y pulido estilo propio de un incansable y apasionado escritor, de alguien que no escatima la sinceridad y la pasión en la elaboración de su texto, tanto desde el fondo como desde la forma, a la manera de unas potentes herramientas que emplea, de una manera tan incisiva e implacable como para llegar a inquietarnos y a obligarnos así a salir de la modorra, la falta de sentido crítico, junto con el espíritu cortesano y conformista prevalecientes en nuestro medio social y político. En síntesis, hay un enfrentamiento, de manera valiente y decidida, a una serie de obstáculos al parecer insalvables, que se erigen, en última instancia, en las más poderosas armas de la monstruosa maquinaria del poder, construida a través de los siglos y siempre ajena a los anhelos, sueños y expectativas del ser humano concreto; una maquinaria representada por la nefasta trilogía del capital, el Estado y la Iglesia (o iglesias) para castrar, reprimir y hacer nulos los anhelos de una humanidad siempre a la espera de encontrar una vida plena y digna de ser vivida.

Utilizando el lenguaje como una poderosa arma de lucha para derribar mu-

ros, prejuicios y visiones anquilosadas, pero sobre todo hipócritas y temerosas frente a una realidad a la que es preciso mirar con los ojos de la verdad (si es que alguna vez aspiramos sinceramente a la conquista de la libertad, como un hecho real y tangible), es como el maestro Quesada Monge nos conduce por caminos apenas sospechados. Ello, con el fin de entender, pero también de poder actuar sobre una sobrecogedora y empobrecedora vida social que nos transforma, día tras día y casi sin darnos cuenta, en meros componentes de una maquinaria. Esta, en sentido contrario a lo que suelen afirmar sus corifeos y palafreneros de toda clase, está destinada a acabar con la humanidad y el propio hábitat del ser humano, resultado tanto de su frenético e incontrolable accionar en este cambio de siglo como de las consecuencias, a largo plazo, de sus acciones liberticidas en el transcurso de los dos siglos anteriores.

Derribando, antes que nada, la idea y el enunciado mismo de la existencia de un presunto orden en la organización social de nuestro tiempo, es que las fuerzas de la reacción pretenden seguir adelante con su obra de destrucción y deshumanización. Tal organización social no es ni ha sido nunca tal cosa y se ha empleado para descalificar sañudamente las nociones mismas de anarquismo y anarquía, a las que el autor define precisamente como los sustantivos que designan un orden sin autoridad, sin coacciones externas que impidan la libertad plena del ser humano y su realización como individuo.

A lo largo de estas páginas, Rodrigo Quesada nos invita a sacar nuestras propias conclusiones acerca de los temas tratados en las distintas secciones o capítulos de este libro. En la primera parte, nos habla en detalle acerca de las implicaciones del legado ético del anarquismo en asuntos o ejes temáticos como los de la familia, el trabajo, la religión, la sexualidad, el arte, la religión, la guerra, el amor, el tiempo libre, la tecnología, el terrorismo, la comida, la mujer, el Estado y la propiedad privada, junto con otros no menos importantes. De ellos elabora una crítica desde una ética anarquista o libertaria, una tarea que el autor va realizando al mismo tiempo que nos da sus opiniones, paso tras paso, letra tras letra, línea tras línea, con una enorme dosis de pasión y compromiso, totalmente alejados de la frialdad del taxonomista que esboza y describe los componentes de una determinada estructura, en este caso de naturaleza social, sin entrar en mayores consideraciones axiológicas, ni poner tampoco en juego su propio pellejo. De esta manera, partiendo de consideraciones éticas de raíz libertaria y humanista, Rodrigo Quesada Monge emprende el análisis y la crítica desmitificadora de las distintas esferas de la vida social, especialmente en relación con aquellas en las que se evidencia mejor la instrumentalización del ser humano, por parte del Estado, las iglesias, los partidos políticos y los intereses hegemónicos del gran capital, en cada país o sociedad determinada y a través de un largo proceso histórico. Este último no se exime de profundas mutaciones, seguidas de períodos de inmovilismo a los que suceden, después de algún tiempo, nuevos momentos de tensión y transformación social.

Desde sus consideraciones acerca del ámbito específico de la religión y desde las pretensiones de quienes, como los clérigos y los integrantes de un tremendo engranaje burocrático eclesial, lideran esta esfera de la dominación de la vida de los seres humanos de carne y hueso (con

las que la Iglesia, el Estado y las clases dominantes aspiran a perpetuar el desorden social propio de la negación de la esencia de lo humano, un régimen al que los anarquistas aspiran a sustituir por una sociedad libre, entendida como un ámbito para la realización plena de la libertad), es que el maestro Rodrigo Quesada nos conduce a captar el hecho. Mientras los clérigos y los burócratas prosiguen con sus pretensiones pseudomoralizantes, y antes que nada manipuladoras, expresadas en la intencionalidad manifiesta de constituirlas en una serie de pautas de acción, tendientes a disminuir al ser humano mediante el empleo reiterado del temor y la culpa, como condición indispensable para obstaculizar su camino hacia el reino de la libertad, este último es asumido a título del bien más preciado por parte de los ácratas o libertarios. Para el autor, todo esto evidencia la riqueza del pensamiento y la acción del anarquismo exteriorizada por sus militantes.Ellos han propugnado por el respeto a la libertad efectiva del ser humano y por la asunción plena de una moralidad libre de las descalificaciones que se introducen desde un discurso en el que un Dios, de la tradición monoteísta, violento y celoso, lo tiene todo y el ser humano nada, en el tanto que es considerado como una creatura imperfecta, impura e indigna a los ojos de su Creador.

El brutal y devastador impacto de la tecnología sobre la vida familiar no hace otra cosa que acentuar muchos elementos evidenciadores de la naturaleza enajenante y castradora que asume la institución matrimonial en el orden burgués, en esta era neoliberal: La existencia del amor, del afecto y de la solidaridad está ausente, por cuanto no es rentable a los ojos del burgués frío y calculador; en otras palabras, un verdadero winner para emplear el tan vulgarizado término anglosajón, en un vivo contraste con el perdedor o looser, un ganador que no está dispuesto a dañar la imagen que vende en medio de esa trama enajenante y llena de falsedad, tan evidenciada en nuestro medio social y político –no sin una cierta dosis de candor– cuando se discutió, a escala nacional y regional, la posibilidad de aprobar el TLC con Estados Unidos (TLC CAEU RD). En esa inmensa telaraña, conformada por una cadena de relaciones de naturaleza puramente mercantil y fabricante de violencia doméstica, neurosis, depresión y hasta suicidios, es en la que se mueven terriblemente condicionados tanto la pareja como sus hijos. Se sumergen en la institucionalidad de los matrimonios, al parecer siempre exitosos, pero en realidad cada vez más alejados entre sí por la ausencia del diálogo o la abrumadora emergencia de un duro y persistente monólogo que se entabla cada día, algo que jamás podrá conducirlos a una salida justa y humana, pero sobre todo digna de su condición de humanidad. Para el totalitarismo contemporáneo y sus distintas expresiones o concreciones autoritarias, la expresión del amor, los sueños, la evocación y la añoranza de otros tiempos son hechos o manifestaciones peligrosas, además de subversivas para el orden prevaleciente, en una visión de mundo y una acción social tan caracterizadas por la hipocresía y el cinismo, pero también en un culto cada vez más estrujante a la violencia, no importa si física o simbólica. Esas manifestaciones están sustanciadas, en suma, en un conjunto de percepciones y creencias como las que profesan los individuos exitosos de esta era del consumo en masa y de los nuevos espacios urbanos, que por lo general son negaciones de la noción de lo urbano, representada por las viejas

ciudades, como un ámbito donde tiene lugar su materialización, en el tanto en que deviene en el espacio sagrado de las nuevas religiones, cuya epifanía se expresa en los artificios del consumismo más desenfrenado. De ahí en adelante, hoy como ayer, como ocurrió tanto en la mojigata España franquista como en la Rusia soviética, o con lo que acontece ahora con las macrotendencias globales del acelerado y voraz capitalismo neoliberal de este nuevo siglo que ha dado inicio, las posibilidades para la realización humana espontánea en las esferas de la sexualidad, la afectividad y la vida familiar no son solo peligrosas sino que difícilmente encontrarán un ámbito adecuado (no hostil) para su materialización. En cada coyuntura nueva, se hace más evidente la naturaleza liberticida, racista, etnocéntrica, clasista y hasta esquizoide, lindando en lo suicida, del régimen imperante con su irracional y violenta pretendida racionalidad. En esta se disfraza el llamado universo de la civilización occidental y su equívoca pretensión de reclamarse cristiana, en un mundo donde la ganancia a toda costa y el éxito superficial son los que imperan.

Los celulares, ipad, tabletas o laptop que aparecieron en la escena de la vida cotidiana, anulando los espacios o intersticios que aún existían entre lo público y lo privado (todo ello como parte de un inmenso y abrumador paquete tecnológico) constituyen el aspecto más visible del accionar de poderosas fuerzas e intereses que han terminado por transformar radicalmente los modos de vida y los valores de la gente, para llevarla a una visión de mundo donde el diálogo y la confraternización entre los seres humanos se torna imposible.

El sistema capitalista neoliberal, en su imparable voracidad y afán de lucro, condena a la mayor parte de la humanidad al hambre, mientras una minoría opulenta y avariciosa se alimenta a reventar y se hunde, en gran medida, en la obesidad más desenfrenada. Al mismo tiempo, las políticas dogmáticas de dicha minoría aplicadas al agro llevan a la ruina a millones de agricultores y los lanzan a los cinturones de miseria de las grandes ciudades, tal como ocurrió en México con la aprobación del Tratado de Libre Comercio con Canadá y Estados Unidos, recalca Rodrigo Quesada.

El autor nos llama la atención en la segunda parte del libro, acerca de la importancia del legado histórico del anarquismo y la presencia, muchas veces negada u ocultada, por parte de una gran diversidad de intereses y actores sociales, de los anarquistas y sus organizaciones de lucha. Estas han marcado muchas de las tendencias o vectores que se han exteriorizado y materializado, de muchas maneras, en los alcances o en la significación más profunda que adquieren algunos combates callejeros de esta época. Así sucedió con las grandes movilizaciones contra las tendencias más destructivas de la globalización neoliberal, a partir de la que tuvo lugar, de manera simultánea, con la Cumbre Económico Social de las principales potencias capitalistas, efectuada en la ciudad estadounidense de Seattle, en el estado de Washington, durante los primeros días de diciembre de 1999, lo cual convirtió a esa ciudad en un importante escenario de las luchas callejeras antiglobalización. Se dejó además, exteriorizada, de esa manera, la aparición de un nuevo anarquismo propio de esta nueva coyuntura, un antiautoritarismo que ha dejado siempre impresa su huella inconfundible en un escenario tan complejo como el de las luchas sociales de nuestro tiempo, hecho que llega

hasta a modificarlo sustantivamente al provocar notorios cambios en la agenda social y económica, todo ello a partir de su profunda incidencia en la escena contemporánea de un nuevo cambio de siglo. Esa escena empezó con un pretendido y arrogante final de la historia, esbozado por algunos de los ideólogos del régimen capitalista neoliberal, en lo que constituye una particular versión del totalitarismo como una tendencia a negar la posibilidad de cualquier cambio sustancial en la naturaleza del régimen sociopolítico imperante, al haberse convertido en la versión canónica de lo que Ignacio Ramonet llamó el pensamiento único, como la expresión por excelencia del ideario y el accionar, propios del totalitarismo neoliberal.

La huella histórica del anarquismo y los anarquistas, sostiene Rodrigo Quesada Monge, quedó impresa con la sangre, la pasión, el coraje y la gran creatividad, evidenciados en algunos de los episodios revolucionarios más significativos de los siglos XIX y XX. Ejemplo de ello es la Comuna de París, marzo-mayo de 1871, feroz y sanguinariamente reprimida por las burguesías francesa y prusiana, un corto período en que se conformó el poder obrero con una fuerte y decisiva presencia del anarquismo proudhoniano (v. g. r. Joseph Proudhon) y las tesis que lo caracterizaron; entre ellas, el federalismo y el mutualismo, además de la ejemplar y combativa presencia de figuras tan importantes para la causa del proletariado francés, tales como Louisa Michel, la incansable e inclaudicable combatiente del movimiento de los trabajadores, hasta el fin de sus días. Otro ejemplo es la revolución rusa de 1905 y 1917, antes y después de la toma del poder por los bolcheviques, un largo proceso en el que los anarquistas tuvieron una importante participación, influenciados por líderes y pensadores anarquistas como Mijail Bakunin, Alejandro Kropotkin, Néstor Makhno, entre otros, o por la vertiente de un anarquismo cristiano, representada en la vida y obra de León Tolstoy. También ejemplifica la revolución mexicana, iniciada por el anarquismo magonista (encabezado por Ricardo Flores Magón y sus compañeros) mucho antes de 1910 y con la participación decisiva del Partido Liberal Mexicano (PLM) magonista, durante los primeros combates a los que dio lugar el alzamiento maderista, de noviembre de 1910; posteriormente, se enfrentó al liberalismo de Francisco Madero y sus grandes limitaciones para afrontar el tema social desde su visión puramente política de la revolución contra el dictador Porfirio Díaz.Esto ocurrió tanto desde las filas del primer zapatismo (el de Emiliano Zapata y su Ejército Libertador del Sur, con sus reivindicaciones agrarias expresadas en el Plan de Ayala), como en las distintas expresiones magonistas, entre ellas la Casa del Obrero Mundial, en la ciudad de México. Finalmente, la huella anarquista estuvo en el transcurso de la revolución libertaria española de 1936 a 1939, en tierras de Cataluña, Aragón y el Levante, donde florecieron la autogestión, el control de la producción y la gestión por parte de los obreros y campesinos, organizados en comunas, en lo que fue una singular revolución social, encabezada por la Confederación Nacional del Trabajo (CNT) y la Federación Anarquista Ibérica (FAI), que contribuyeron, de manera decisiva, a la radicalización del proceso de transformación revolucionaria, según sostiene Rodrigo Quesada. Por desgracia, esta revolución nace y coincide con la siempre ingrata guerra

(in)civil que desangró a ese país durante esos años y dio lugar a la dictadura fascista del general Francisco Franco, caracterizada por el brutal aplastamiento de toda resistencia y por el intento dichosamente fallido de aniquilar al movimiento obrero español, una de cuyas vertientes más importantes estuvo representada por el anarcosindicalismo desplegado por la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), fundada en 1910, que llegó a convertirse en la organización obrera más numerosa e importante de España, durante los años inmediatamente anteriores al estallido de la revolución y la guerra civil. Ante el alzamiento fascista de los generales Franco y Mola, entre el 17 y el 18 de julio de 1936, contra el gobierno de la Segunda República Española, el proletariado catalán encabezado por la FAI y la CNT, bajo el liderazgo de Buenaventura Durruti y Francisco Ascaso, entre otros destacados militantes ácratas, debió responder con un levantamiento armado en Barcelona y en toda Cataluña, el 19 de julio de 1936, para enfrentar y derrotar al fascismo en esa parte de España, cosa que ocurrió hacia el final de ese día y que dio lugar al levantamiento exitoso del proletariado madrileño, al día siguiente, con la toma del cuartel de la Montaña y otros episodios decisivos en el plano político militar. La guerra civil había comenzado, pero también los años de la revolución libertaria del proletariado español, una experiencia única en el mundo. El autor intenta hacer un recuento y una valoración equilibrada, dentro de lo posible, de estos hechos revolucionarios tan importantes, y destaca allí la huella de corrientes como el anarcosindicalismo y el comunismo libertario, en la tradición cara a las tesis de Kropotkin y Errico Malatesta para el caso de este último, en el tanto en que fueron unas expresiones de primer orden en el pensamiento y la acción ácrata o libertaria de aquel entonces, las que por momentos se entremezclaron, de muchas maneras, en medio del fragor de la lucha y la construcción de la autogestión revolucionaria de la producción.

Cabe recalcar también, en esta obra de Rodrigo Quesada Monge, el intento de hacer un balance sobre el surgimiento del anarquismo en América Latina, en la América Central y en la Costa Rica de hace un siglo. Destacados intelectuales como José María Zeledón, Carmen Lyra, Omar Dengo y Joaquín García Monge tomaron parte, con una intensidad y una periodicidad diversa, a lo largo de los primeros años del siglo anterior, en las primeras manifestaciones organizativas y divulgativas del anarquismo entre los artesanos, obreros e intelectuales costarricenses de aquella época. Entre tales manifestaciones se hallan el nacimiento de la primera Confederación General de Trabajadores (CGT) de Costa Rica, a partir de 1913, y la publicación de la Revista Renovación, entre 1911 y 1914, en la que colaboró el gran dirigente ácrata español Anselmo Lorenzo, autor de una importante obra que tituló El proletariado militante.

Publicado originalmente bajo el título "Vicisitudes del pensamiento y la acción anarquistas" en Suplemento Cultural de ICAT, de la Universidad Nacional de Costa Rica.

VI FEIRA ANARQUISTA DE SÃO PAULO

DOMINGO · 15 DE NOVEMBRO · 2015

TENDAL DA LAPA
RUA CONSTANÇA, 72
FEIRANARQUISTASP.WORDPRESS.COM

. biblioteca .
TERRA LIVRE

ROBSON ACHIAMÉ (1943-2014)

Un editor solitario-estelar de la anarquía, simplemente anarquista!

Pajarito. Estrella. Esas eran palabras que un editor, hincha de la estrella solitaria albinegra, gustaba. Robson, apasionado por la vida, por las cosas buenas de la vida. Gustaba de la cachaça, del chicharrón, del chorizo, de la feijoada en el Bosque, en medio de la selva y del dulce "mineiro de botas" en su bar preferido en Botafogo. Partidario de la pequeña radio, de la TV y de las graderías. *Robinho*, ¿otro Schop? ¡Claro! Coloreaba su albinegra con la verde y rosa del Mangueira y con el rojo y negro de la anarquía. Bromista, bonachón, glotón. ¡Recibía a todos en su casa con un almuerzo delicioso! También un saltimbanco iconoclasta. Hombre de excesos y gigantesco en generosidad, sin el peso de pagar los precios, apenas se entregaba al placer de una cachaça, de una conversa, de una compañía en nuestros encuentros sobre anarquía, literatura, fútbol, amor, pasión y amistad, sobre el planeta y sus cosas exquisitas. Hombre inmenso, no cabe en sí. ¡Un insurgente!

Achiamé. Una estrella solitaria al editar palabras anarquistas. Interesado en el jazz y en el amor libre, preocupado en agitar y alertar a los incautos, para sacudir la comodidad de los cobardes, de los omitidos y de los adoctrinados. Literatura y anarquía, asociación inseparable. Impaciente con el mercado, no tenía facturas ni emitía boleta. Editó muchos clásicos, pero fue uno de los únicos en editar hoy la anarquía, en portugués, de autores que el mercado editorial simplemente desconocía. Inventó una revista, la *letralivre*, que conversaba con las ediciones de los periódicos históricos de la anarquía en Brasil, y al mismo tiempo se aproximaba a los fanzines anarkopunks. Fue el responsable de la reactivación del boletín de Centro de Cultura Social – SP (CCS-SP), inmovilizado durante más de una década, que sin él sigue sin ser impreso. Diagramó e imprimió por su cuenta. Distribuía sus ediciones y las de sus compañeros por correo. No existe historia ni memoria de la anarquía en Brasil sin él. Jugaba con las palabras impresas, con citas célebres e imágenes como un niño grande. Editor insoslayable, hombre extraordinario. La Anarquía sabe su tamaño. ¡Un instaurador!

Robson Achimé, querido amigo, su grandeza estelar quedó impresa en las páginas que lucharon y luchan por la libertad y contra la pequeñez de pequeñeces. En sus ediciones no había selectividad: publicaba todas las caras y acciones de los anarquismos. La estrella solitaria brilla, verde, rosa, blanca, negra y roja. Por esto, ¡saludamos e brindamos a su existencia! Triste, por la certeza de la imposibilidad del rencuentro; alegres y fuertes, por lo que imprimió en cada uno de los anarquistas. Amó las palabras para jamás usarlas con soberbia. ¡Un editor de la anarquía! ¡Simplemente anarquista!

Nu-Sol (Núcleo de Sociabilidade Libertária)
São Paulo, 11 de novembro de 2014

LA ANARQUÍA EN LA PRÁCTICA: LA COMUNIDAD LA ESPERANZA, UN EJEMPLO DE AUTOGESTIÓN VIVA

El idealismo es necesario, pero no basado en irrealidades ni quimeras, sino en la capacidad real de aplicar las ideas pertinentes para transformar el entorno. Hay que descifrar los límites de los propios mitos, sean ideológicos, teóricos o de cualquier clase; descubrir la falsabilidad de los pensadores de referencia y tratar de aplicar las propias ideas teniendo en cuenta que por muchos antecedentes que tenga lo que te propones, y por más jugo que le saques a experiencias pasadas (la historia debe entenderse como pista, no como remanencia), la realidad es que esta experiencia, esta concreta, nadie la ha intentado antes; sólo tú y los que te acompañan. El discurso exclusivamente autorreferencial se diluye y queda la dura realidad. Es dura, pero es tuya.

Extracto del texto *Anarquía a pie de calle (I)*.
Publicado en la web www.regeneracionlibertaria.org por un miembro de la Federación de Anarquistas de Gran Canaria.

Hace ya más de dos años que el proyecto de comunidad La Esperanza echó a andar. Dos años desde que, a principios de 2013 y en el seno de las luchas contra los desahucios que cobraron fuerza con el 15M, la Federación de Anarquistas de Gran Canarias (FAGC) contactara con la propietaria de una serie de bloques de viviendas deshabitados en el municipio canario de Santa María de Guía. Por aquella época, la FAGC se encontraba desarrollando varias iniciativas en este campo, destacando el Grupo de Respuesta Inmediata contra los desahucios y la Asamblea de Inquilinos y Desahuciados. Los pisos de Santa María de Guía se encontraban en proceso de ser embargados por una deuda hipotecaria con Bankia. Esta situación, unida a los varios robos de material que habían sufrido las viviendas, hizo que consiguieran llegar a un acuerdo con la propietaria para que cediera temporalmente los pisos al proyecto que pretendía iniciar la FAGC. Una iniciativa de viviendas para familias sin recursos y en situaciones altamente complicadas.

A día de hoy, en medio del pantanoso mundo de los procesos judiciales, la propiedad de estos bloques ha seguido un tortuoso camino hasta llegar a manos del SAREB (el famoso "banco malo"), que en el momento que se diriman todos los recursos abiertos, podrá iniciar el proceso de

desalojo de La Esperanza. A pesar de ello, desde 2013 el proyecto ha seguido creciendo a grandes zancadas, y actualmente la totalidad de las 71 viviendas con que contaban los bloques están ocupadas, dando cabida a alrededor de 250 personas, de las cuales 150 son menores de edad. Más allá de ser un espacio habitacional, La Esperanza nació con la intención de crear un proyecto social más amplio, una verdadera comunidad. En este sentido, se plantea una forma distinta de afrontar la convivencia y la gestión y construcción del vecindario. Como ellos/as mismos/as comentan, las viviendas están socializadas, con lo que la propiedad se encuentra en régimen comunitario. Ello supone, por tanto, que los trabajos de mantenimiento recaen sobre el conjunto de los habitantes de La Esperanza, que los autogestionan en base a sus propias capacidades. Y también implica que cuando alguna familia deja la vivienda, al encontrarse en una situación laboral y económica más holgada, el piso vuelve a la comunidad y esta lo pone a disposición de una nueva familia con necesidades. Puesto que la iniciativa surge para tratar de dar solución estable a casos extremos de pobreza (familias sin recursos ni ingresos, normalmente con hijos/as y en situaciones jodidas como largos periodos de desempleo o casos de violencia de género), no se cobra un alquiler por las viviendas, sino que únicamente se aporta una cuota de 25 euros al mes (voluntaria, en la que cada uno/a aporta más o menos en función de sus posibilidades) para poder afrontar la compra de las grandes cubas de agua con las que se abastece La Esperanza. Estos problemas en el abastecimiento de agua, que se unen a los de la luz, hacen que el ahorro y la economización de estos recursos sea algo imprescindible en su día a día.

Todas la decisiones que afectan al conjunto de la comunidad se toman en las asambleas, que se realizan una vez al mes (excepto en casos de urgencia) y de las que parten las comisiones que se encargan del trabajo práctico cotidiano. Como ya hemos señalado, la idea de este proyecto es que suponga un cambio en el conjunto de las relaciones vivenciales, de modo que trata de potenciar que todos los conflictos entre vecinos/as que surjan, se traten de resolver de forma directa entre los/as afectados/as, o con el apoyo de la asamblea si es necesario, pero sin recurrir *"a ninguna forma de violencia, sea personal o institucional"*. En este sentido, también existen otros proyectos convivenciales como son un huerto comunitario o el trabajo con los/as numerosos/as niños/as de la comunidad.

Si en estos últimos meses la ocupación se ha convertido en noticia destacada en varios medios de comunicación, noticia que ha ido creciendo como una gran bola de nieve, ha sido en gran medida porque así lo han querido los/as habitantes de La Esperanza. Tras todo este tiempo de camino recorrido, sus problemas se han agudizado en forma de hostigamiento por parte de la Guardia Civil. Los/as vecinos/as de la comunidad denuncian que, de un tiempo a esta parte, están sufriendo constantes grabaciones desde inmuebles cercanos por parte de las fuerzas del orden, así como que varias personas han sufrido identificaciones o incluso detencio-

nes arbitrarias (que acaban derivando en sanciones administrativas, con lo que ello supone para una gente que si vive en La Esperanza es por su falta de medios económicos). Partiendo de este punto, se ha iniciado una campaña de difusión de la comunidad, con la que dar voz a la situación actual del proyecto, sus necesidades y sus próximas metas. Y ante todo, plantear sus logros. Porque si algo nos gustaría destacar de este caso es lo que han conseguido, cómo el trabajo cotidiano de toda esta gente ha generado, desde la nada, una herramienta de transformación social y resolución de problemas reales muy válida. La autogestión y el trabajo de base funcionando en el día a día, acometiendo problemas y tirando para adelante.

Volviendo sobre sus próximos pasos, desde La Esperanza se está tratando de regularizar los suministros básicos de las viviendas, a saber, agua y luz, que como ya hemos dicho, actualmente solventan precariamente. Por otro lado, y ante la nueva situación que se generará cuando el SAREB sea plenamente propietario de las viviendas, desde la asamblea de habitantes de la comunidad ya afirman su intención de luchar contra el posible desahucio planteando la opción de convertir las viviendas en pisos de protección oficial bajo régimen de alquiler social (supeditando este alquiler al 20% de los ingresos familiares). Pero lo que sí dejan claro, es que no van a dejar de lado su funcionamiento interno, su gestión horizontal y autónoma de su vecindario. Pero todo esto es cosa del futuro, y esperamos poder retomar este tema en los próximos meses con buenas noticias.

Para actualizar la información sobre La Esperanza y, si se quiere, ver cómo apoyar esta iniciativa, os recomendamos visitar la página web de la Federación de Anarquistas de Gran Canarias, www.anarquistasgc.net

Texto escrito para la publicación anarquista mensual "Todo por Hacer".
http://www.todoporhacer.org/

ANARQUISMO HOY:

EL DESPERTAR LIBERTARIO EN EL PERÚ

- Por Roberto Ojeda
Colectivo el Muro (Cusco - Perú)

Hace 100 años el movimiento social urbano en el Perú tenía una fuerte presencia de ideales y activistas anarquistas, los sindicatos de inicios del siglo XX eran anarcosindicalistas, influenciados por las prédicas del periodista Manuel Gonzales Prada y entre sus dirigentes destacaban líderes obreros como Delfín Lévano. En las zonas rurales se gestaba una serie de movimientos y rebeliones campesinas indígenas, apoyadas por periodistas e intelectuales indigenistas, muchos de los cuales eran seguidores de Gonzales Prada y tenían influencia anarquista, incluso uno de esos rebeldes en Puno fue el anarquista Ezequiel Urviola.

Los anarquistas encabezaron la lucha que logró el reconocimiento legal del horario laboral de 8 horas en 1919, también fueron el respaldo urbano de las rebeliones indígenas. Sin embargo, la influencia de la Revolución Rusa hizo que muchos pensaran que había que tomar el poder para dar el "salto histórico" para el establecimiento de una sociedad socialista. A fines de los años 20 dos ex discípulos de Gonzales Prada se convirtieron en líderes de las dos vertientes políticas que destacarían el siglo XX: José Carlos Mariátegui con el marxismo y Víctor Raúl Haya de la Torre con el Apra, un partido que inicialmente combinó marxismo y fascismo, para derivar en la social democracia.

Muchos obreros anarcosindicalistas cayeron en la revuelta liderada por el Apra en Chanchan, otros tantos se sumaron a la influencia marxista que poco a poco se volvió hegemónica. Sin embargo, fueron los sectores más críticos dentro del marxismo los que realizaron las acciones sociales más importantes en las décadas siguientes, el ejemplo mayor es la rebelión campesina de La Convención que logró la primera reforma agraria en el Perú en 1962, liderada por el trotskista Hugo Blanco (a quien odiaban los dirigentes del PC).

Todos esos años el anarquismo quedó casi olvidado y apenas presente en grupos pequeños mayormente en Lima, algo similar a lo que ocurría en el continente y el mundo. Pero mientras en otros países volvió a hacerse presente esto no ocurrió en Perú. Todavía en los años 60 el ideal de la anarquía reapareció en París y caída la dictadura de Franco en España,

también allí se reactivó el libertarismo. Poco a poco se hizo presente en muchos movimientos sociales y en Latinoamérica es indiscutible su presencia al cambio de siglo, siendo un referente para muchos movimientos jóvenes en los años recientes. A pesar de todo eso, en Perú se ha mantenido como algo marginal hasta ahora.

El 18 de diciembre de 2014, de pronto, los ideales libertarios se hicieron presentes en la multitudinaria marcha estudiantil contra la reciente Ley que recorta derechos laborales de los jóvenes, en la ciudad de Lima. Esta presencia no es abrupta ni brotó de la nada, sino es el resultado de experiencias pequeñas que se han ido dando con mucho esfuerzo en los años recientes. Para ejemplos están varios colectivos o el Centro Social Okupado "La Anarkía", con un año de vida; también el Bloque Hiphop muestra ideales libertarios aunque no se declara anarquista.

Quizás quien más se ha percatado de esta irrupción sea el gobierno, por eso su rápido intento por criminalizar a estos sectores, especialmente al bloque Hiphop, que no es un grupo en sí, sino una plataforma de jóvenes ligados por esa expresión artística, que han decidido pasar a la acción directa. A diferencia de México, aquí no se sataniza el anarquismo (siendo poco conocido, esto podría despertar más bien curiosidad por conocerlo), lo que hace el Estado es llamarlos terroristas y relacionarlos con Sendero Luminoso (una guerrilla maoísta que realizaba actos terroristas en los años 80, hoy proscrito y con su líderes en prisión), o a su fachada legal llamada Movadef.

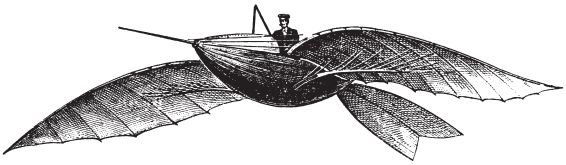
Cuando el enemigo nos teme no es accidental. Las acciones de los hiphoperos y libertarios (con los rostros cubiertos) son un buen "chivo expiatorio" para tildarles el mote "terroristas" o "senderistas" y decir que estos grupos se han infiltrado en la movilización; pero no solo se trata de eso, pues son estos grupos los que han agitado las consignas más directas y su crítica a los partidos políticos atraen a muchos jóvenes. Además, ya estuvie-

ron muy presentes en movilizaciones anteriores como la marcha mundial de los pueblos el 10 de diciembre. Precisamente en la inauguración de la Cumbre de los pueblos, realizaron un acto de protesta ante las palabras de la alcaldesa de Lima (promovida como lideresa de la izquierda), al grito "la cumbre es de los pueblos y no de los gobiernos" recibieron el respaldo masivo de muchos peruanos y las delegaciones de Ecuador y Bolivia, presentes en el evento.

La Ley del Régimen Laboral Juvenil ha sido dado por el gobierno en el momento menos oportuno. El país albergaba un gran descontento reciente en varios sectores de la población, por las recientes leyes antiambientales y los muchos conflictos con pueblos indígenas, a lo que se sumó la frustrante campaña electoral municipal y regional de octubre, así como la segunda vuelta para las regionales en 14 regiones del país, en varias de las que se agitó fuertemente el voto viciado (en los resultados este obtuvo un promedio de 20% en Cusco, Tacna y hasta 26% en Arequipa). El gobierno sabía que habría protesta, pero no esperaba tanta. Tal vez calcularon que la cercanía de fiestas navideñas haría apagar el reclamo rápidamente, pero la protesta congregó a más de 10,000 personas el día 18 y fueron como el doble para el 22, día en el que también hubo movilizaciones en las principales ciudades del país. La tercera marcha fue el 29 de diciembre.

Es probable que la estrategia haya sido dar una Ley tan antipopular que desate el reclamo, para luego verse "obligados" a modificarla, pero implementarla de todas formas. La mayoría de partidos votaron a favor de la Ley en el Congreso, pero ante la protesta social varios de estos grupos se pusieron a criticarla hipócritamente. La protesta está siendo utilizada también para calcular y prepararse para el año electoral de 2016, el gobierno y su oposición discuten por los medios para hacernos creer que se trata de un pleito entre políticos, el ex partido gobernante Apra (que fue parte del régimen neoliberal) se infiltra en las marchas para limpiarse la cara, o para desprestigiarlas, o quién sabe si ambas cosas a la vez. El Ministro de Defensa aparece en la televisión discutiendo con el líder de Movadef, como para hacernos ver que "Sendero" sí está vivito y coleando y por lo tanto, estaría presente en las movilizaciones.

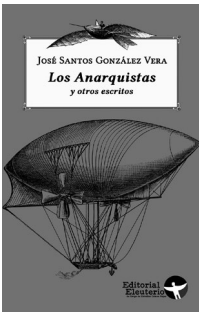
Pero mientras eso pasa allá arriba, otras cosas suceden abajo. El descontento contra el gobierno refleja también un descontento contra el sistema y con la clase política en general. Si bien la presencia anarquista es pequeña en movilizaciones tan masivas, en gran parte de los movilizados se aprecia ideales libertarios como la autonomía o el hacer desde abajo; es un buen momento para incrementarlos. El estallido de la protesta urbana se suma a la protesta campesina indígena que ya viene desplegándose durante 6 años en varios lugares del país, donde ideales colectivistas también pugnan espacio con políticos que quieren conducir las luchas. El Perú está movido, y aunque lo quieran negar los politólogos de todas las tendencias, lo que algunos anarquistas han estado sembrando en el país, ya está brotando.



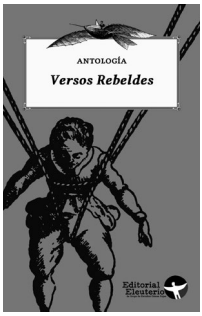
CUADERNOS DE LITERATURA

La idea anarquista es una idea del movimiento. Desde las vibraciones del átomo hasta los estruendos cósmicos, el impulso anarquista cruza nuestro pensamiento y nos interpela a deliberar acerca de las corrientes que cruzan los cuerpos sociales. En el flujo del tiempo, la anarquía es una posibilidad, un camino armónico que podemos transitar. No es el estadio final: la naturaleza no se detiene, no existen formas sociales fijas.

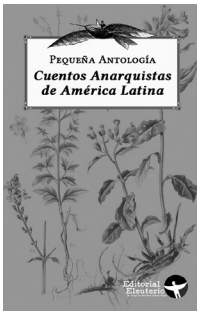
Estos Cuadernos de Literatura traen las notas del viaje que no acaba. Guardados en la alforja, archivan las impresiones de individuos que creyeron, y siguen creyendo aún, que el acto creador, la imaginación suelta que se expande hacia la utopía, es el primer germen contra toda autoridad, el movimiento necesario para libertarnos de nuestro estado de servidumbre.



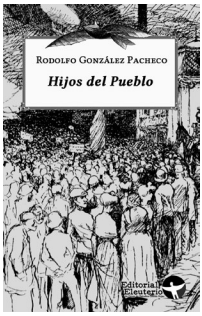
Los Anarquistas y otros escritos. J. S. González Vera.



Versos Rebedes. Antología.



Cuentos Anarquistas de América Latina. Pequeña antología.



Hijos del Pueblo. Rodolfo González Pacheco.

Disponibles en librerías.

WWW.ELEUTERIO.GRUPOGOMEZROJAS.ORG

AUTORES QUE PARTICIPARON
DEL QUINTO NÚMERO DE EROSIÓN

David Graeber. Antropólogo, entiende al anarquismo como algo que se practica no como una identidad. Miembro de la Industrial Workers of the World (IWW), y participante activo del movimiento Occupy Wall Street. Actualmente reside en Londres (Reino Unido), debido al exilio académico sufrido en Estados Unidos. Es autor de numerosos libros y ensayos como "Fragmentos de Antropología Anarquista" (2004), "Direct Action: An ethnography" (2009), "Debt: The first 5000 years" (2010) y "The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy" (2015).

Tomás Ibáñez. Doctor en Psicología Social, fue catedrático de esta disciplina en la Universitat Autónoma de Barcelona hasta su jubilación en 2007. Participó activamente en la lucha antifranquista, en el movimiento libertario francés y en el "Mayo del '68". Autor de profusa producción, entre los cuales se pueden mencionar artículos tales como "El otro de la Globalización" (2001), "¿Es actual el anarquismo? (2002), y libros como "Poder y Libertad" (1982), "Contra la dominación" (2005) y "Actualidad del Anarquismo" (2007).

Augusto Gayubas. Licenciado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde actualmente trabaja como investigador. Es Becario CONICET. Entre sus publicaciones, destacan: "Pierre Clastres y las sociedades sin Estado", "Pierre Clastres y la guerra en el valle del Nilo preestatal" y "Guerra y jerarquización sociopolítica en el valle del Nilo predinástico".

Diego Mellado. Integrante del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas, donde ejerce como editor de Editorial Eleuterio y coordinador de Artes Gráficas Cosmos. Formado en filosofía por la Universidad de Chile, donde se licenció con el estudio "La muerte del Estado. Pierre Clastres desde una óptica libertaria". Entre sus publicaciones destacan: "La utopía, terra incógnita" y "La présence de Jean-Marie Guyau au Chili".

Leonardo Faryluk. Casi arqueólogo y miembro de la Federación Obrera Regional Argentina (FORA). Reside en Catamarca, Argentina, donde se encuentra culminando su tesis de licenciatura titulada "Paisaje y Materialidad en el Área Central de la Vertiente Occidental de las Sierras de Ambato (Catamarca). Una aproximación desde la Arqueología Anarquista". Su trabajo se ha orientado principalmente al análisis de las relaciones entre las comunidades locales y las políticas estatales en torno a los referentes arqueológicos.

Bill Angelbeck. Arqueólogo y antropólogo, desempeña su labor en la Costa y el Interior del Noroeste de Estados Unidos. Su investigación se enfoca en las formas de organización anárquicas de las sociedades Coast Salish, y en las relaciones entabladas entre comunidades indígenas y arqueólogos. Es autor de obras como "They Recognize No Superior Chief: Power, Practice, Anarchism and Warfare in the Coast Salish Past" (2009) y "La Sociedad contra la Jefatura: Organización y resistencia al poder en la guerra Coast Salish" (2010), entre otras.

Federico Ferretti. Doctor en Geografía. Investigador del Departamento de Geografía y Medio Ambiente de la Universidad de Ginebra. Miembro de la UMR-Géographie-cités, equipo EHGO-Epistemología e Historia de la Geografía. Es autor de múltiples obras sobre geografía y anarquismo, entre las cuales destaca sus libro "Il mondo *senza* la mappa. Élisée Reclus e i geografi anarchici" (2007).

Ulises Verbenas. Columnista del sitio web de Grupo Gómez Rojas y colaborador de Editorial Eleuterio.

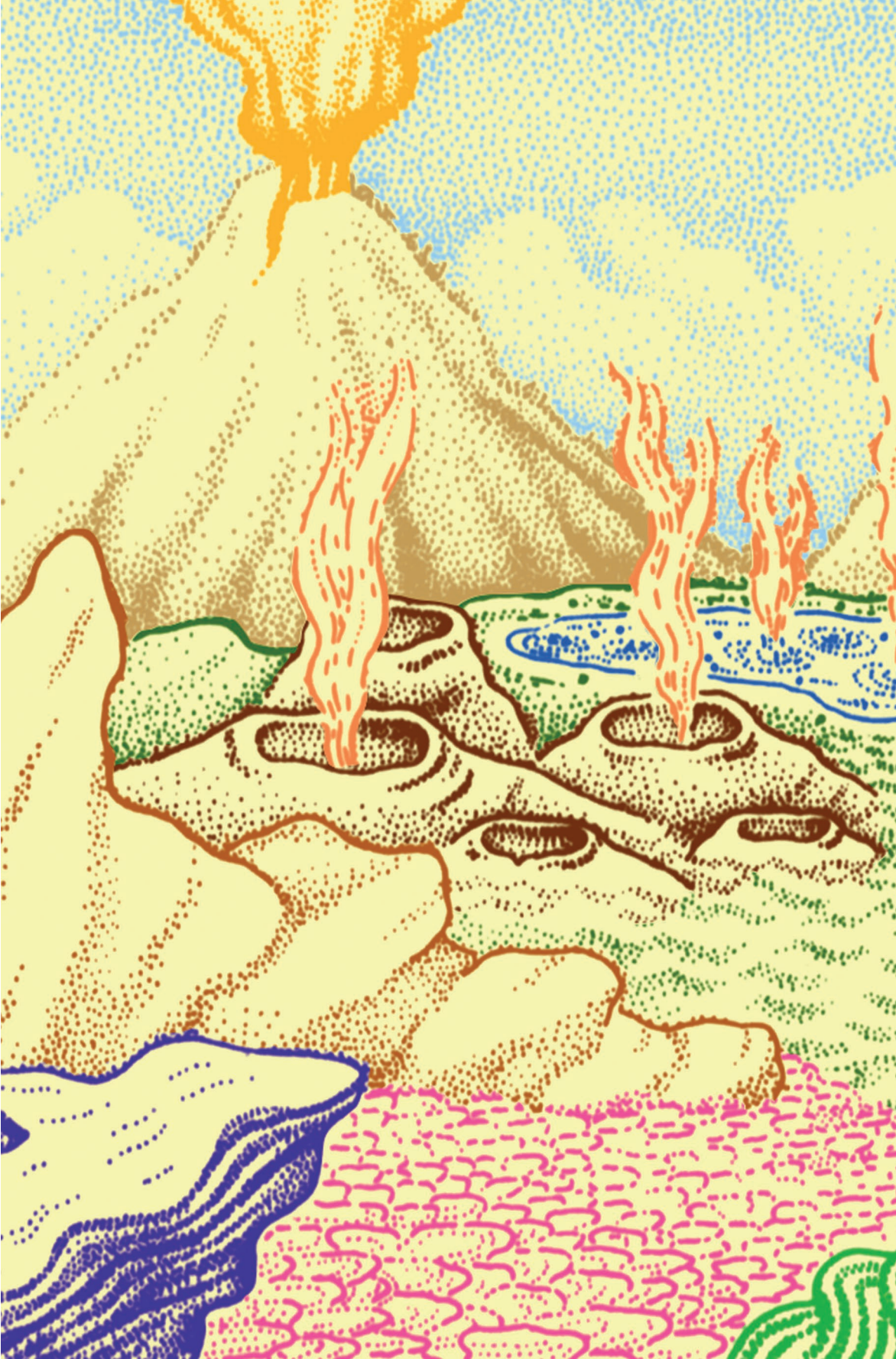
Sebastián Allende. Historiador y escritor. Recientemente publicó el libro "Entre zapatos, libros y serruchos. Anarquismo y anarcosindicalismo en Chile (1920-1955)".

Rogelio Cedeño Castro. Sociólogo y Catedrático de la Universidad Nacional de Costa Rica, donde ejerció la docencia durante varias décadas.

Josep Verdura. Integrante de Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas, proyecto donde colabora como investigador de Editorial Eleuterio.

Roberto Ojeda Escalante. Miembro del Colectivo "El Muro", de Cusco, Perú, además de editor del periódico "Lucha Indígena".

La edición de EROSIÓN está a cargo de EDITORIAL ELEUTERIO.

Sus páginas fueron imaginadas desde ARTES GRÁFICAS COSMOS.

Su versión física terminó de imprimirse durante la primavera de 2015,
mes de octubre, en Santiago de Chile.